Yvon Bourdet

LUKÁCS, IL GESUITA DELLA RIVOLUZIONE

Yvon Bourdet

LUKÁCS, IL GESUITA DELLA RIVOLUZIONE

SUGARCo EDIZIONI

« Quando si vogliono interpretare le opere di scrittori importanti, è sempre sbagliato, a nostro avviso, cominciare dalle loro affermazioni teoriche ».

Lukács

A Jeanne-Marie

I

IL MARXISMO DI LUKÁCS

Lukács non è uno di quei marxisti cresciuti, fin quasi dall'infanzia, nelle e per le lotte del movimento operaio. Al Partito comunista ungherese ha aderito soltanto dopo aver passato la trentina senza aver letto seriamente Marx e, come lui stesso ha riconosciuto, per motivi essenzialmente etici[1]. Laureatosi in filosofia all'università di Budapest, a 21 anni, Lukács perfezionò la sua formazione nelle università tedesche subendo, in particolare, l'influsso di Dilthey, Georg Simmel e Max Weber. Lui stesso, quando decise di rendere pubbliche alcune indicazioni sul proprio itinerario intellettuale, non nascose mai la data relativamente tarda della sua adesione al marxismo. Il titolo di uno dei suoi saggi autobiografici: *Il mio cammino verso Marx*,[2] indica non tanto, forse, la sua coscienza di venire da lontano, quanto da un ambito culturale diverso dal marxismo. Questo titolo suggerisce anche un cammino di avvicinamento progressivo e non una brusca conversione. D'altro canto, nella prefazione del 1967 alla riedizione del secondo volume delle sue opere complete, Lukács definisce gli anni dal 1918 al 1933 (dal 33° al 48° della sua vita) quelli veri e propri del suo « apprendistato del marxismo ».[3] Le opere da lui pubblicate prima o durante gli anni della Grande Guerra: *L'anima e le forme* (1911) e

[1] «... *wird klar geworden sein, dass in sehr wesentlicher Weise auch ethische motive zu dem Entschluss führten* ». G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967, p. XXXIV. [Le citazioni dell'autore, da questo testo di Lukács, si riferiscono principalmente alla prefazione del 1967 che il filosofo ungherese volle preporre alla ristampa del suo libro che con essa apparve nella sua prima versione italiana.]

[2] Scritto nel 1933 e pubblicato nel 1955 (in: *Marxismo e politica culturale*, Torino 1968).

[3] « *die eigentlichen Lehyahre des Marxismus* ». G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. VII.

la *Teoria del romanzo* (scritto nel 1915 e pubblicato nel 1920), non hanno alcun punto di riferimento con Marx. Lukács stesso lo afferma espressamente nella prefazione, scritta nel 1962, per la riedizione della *Teoria del romanzo*. Inizialmente kantiano, Lukács finì per aderire, a poco a poco, alla filosofia di Hegel ma in modo confuso e sincretico; lui stesso confessa di essere stato, in quel periodo, sensibile anche alla critica di Kierkegaard e riconosce « il fascino »[4] esercitato su di lui da un testo di Dilthey, *Esperienza vissuta e creazione letteraria*. La sua teoria sul tempo doveva più a Fichte, o addirittura a Bergson, che a Hegel, mentre, per ciò che concerneva la realtà sociale e la politica, Sorel era il suo massimo ispiratore.[5] È ben vero che nella già citata, importante prefazione del 1967, sulla quale torneremo spesso, Lukács riferisce di aver cominciato a leggere il *Capitale* già nel 1908 (a 23 anni), ma ciò solo per rintracciarvi il fondamento sociologico della sua monografia sul dramma moderno.[6] La sua era solo una lettura del Marx sociologo attraverso le lenti di Dilthey, Simmel e Max Weber. Sartre ha ben descritto, sulla base della propria esperienza personale, la quasi nullità di simili letture di gioventù.[7] In seguito, durante la prima guerra mondiale, Lukács aveva ripreso la lettura di Marx, questa volta attraverso le lenti affumicate di Kierkegaard, una lettura « animata, come si usa dire, da un interesse filosofico generale ».[8] Questa seconda lettura, per quanto diversa dalla prima, non restava per questo meno marginale. Si può comunque affermare con certezza che al momento in cui, all'età di trentaquattro anni, entrò a far parte del governo di Béla Kun come vicecommissario dell'educazione nazionale, Lukács non possedeva ancora una vera e propria cultura marxista. Se Sorel non gli era, per esempio, del tutto ignoto, non aveva però mai letto Lenin. A questo proposito, ascoltiamo le sue stesse parole: « Non conoscevamo quasi per nulla le teorie di Lenin sulla rivoluzione,

[4] G. Lukács: *La teoria del romanzo*, Paris, Gonthier, 1963, prefazione, p. 7 [trad. it. SugarCo, Milano 1972.]
[5] *Ibidem*, p. 13.
[6] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. VII.
[7] « Quando avevo vent'anni, nel 1925, (...) lessi *Il capitale* e *L'ideologia tedesca*: capivo tutto luminosamente e non capivo proprio niente ». J.P. Sartre: *Critica della ragione dialettica*, il Saggiatore, Milano 1963, p. 25.
[8] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. VIII.

dei nuovi e fondamentali sviluppi da lui dati al marxismo su questo soggetto. Solo pochi articoli ed opuscoli erano stati tradotti ed erano accessibili su questo argomento e quelli di noi che avevano partecipato alla rivoluzione russa o erano poco dotati per la teoria (vedi Szamuely) o sotto l'influenza dell'opposizione di sinistra (vedi Béla Kun). Fu solo durante la mia permanenza a Vienna che potei conoscere seriamente il Lenin teorico ».[9] Di conseguenza, l'interesse del marxismo di Lukács risiede nell'essere il risultato di un incontro tra due universi, due storie, in un certo senso, compiute. Lukács non è, a voler ben vedere, un discepolo di Marx alla maniera di un Kautsky, di un Lenin, di un Otto Bauer o di una Rosa Luxemburg; egli è fin dall'inizio e nonostante la sua sbandierata modestia, un *interlocutore*. Certo, non il solo. In Austria, per esempio, anche Max Adler instaurerà un dialogo con Marx, ma a partire da Kant. In Francia, sarà Jaurès, ma rifacendosi alle tradizioni della grande rivoluzione francese del 1789. Descrivere il « cammino di Lukács verso Marx » resta comunque un compito molto difficile per varie ragioni.

* * *

La questione del « marxismo di Lukács » è in effetti assai complessa dal momento che i due termini di comparazione presentano alcune ambiguità. Il marxismo, in senso lato, non si riduce, infatti, ai soli scritti di Marx — già, nel loro significato d'insieme, problematici — ma comprende attualmente anche le teorie di scuole diverse e spesso opposte tra loro. Lukács stesso ha poi contribuito in maniera non indifferente alla costituzione dell'attuale *corpus* marxista e, da questo punto di vista, il problema del marxismo di Lukács potrebbe anche essere considerato tautologico. Perché, dunque, queste puntualizzazioni abbiano un senso è necessario precisare che il nostro intento è soprattutto quello di comparare il pensiero di Lukács con quello di Marx e solo accessoriamente con quello di un certo numero di altri marxisti.[10] Di conseguenza la discussione si svilupperà « dall'in-

[9] *Ibidem*, p. XI.

[10] Il rapporto tra Lukács e l'austromarxismo verrà affrontato nella seconda parte di questo volume che tratterà del periodo che Lukács trascorse a Vienna dal 1919 al 1930.

terno » del marxismo medesimo. Ora, se il termine marxismo è ben lungi dall'essere univoco, lo stesso vale per quello che, con beneficio di inventario, viene definito il « lukácsianesimo ». Infatti, anche senza voler prendere in considerazione le opere precedenti all'adesione al comunismo (opere, per altro, tenute in gran stima da marxisti come Lucien Goldmann), il pensiero di Lukács sfugge anche esso a qualsiasi definizione polarizzante. Lukács non ha quasi mai accettato che uno dei suoi libri venisse pubblicato una seconda volta senza farlo precedere da una prefazione critica sovente molto severa. Lui stesso ha d'altronde fatto sapere che, una volta terminate, le proprie opere gli diventavano indifferenti sino a sembrargli, spesso, col passare del tempo, addirittura delle « idiozie » degne del più sovrano disprezzo.

Nella prefazione del 1967, egli consacra infatti una decina di pagine a fare l'inventario e denunciare gli errori di *Storia e coscienza di classe*, un testo che i suoi discepoli, quasi unanimemente, giudicano come il suo capolavoro. È però anche indubbio che, a questo proposito, si pone il problema della sincerità di certe autocritiche di Lukács. Risulta certo (lo stesso Lukács lo ammette, con molta franchezza, nella citata prefazione del 1967) che il filosofo ungherese si sottopose più di una volta, per ragioni tattiche, ad autocritiche inautentiche o addirittura ipocrite, in modo particolare durante il 1929, quando pensò bene di rinnegare le « tesi di Blum » per non essere espulso dal Partito comunista. [11] Sarebbe comunque eccessivo pensare che tutti i testi autobiografici di Lukács siano delle false confessioni, anche se la loro affidabilità, di per sé mai assoluta, diventa, in questo caso specifico, ancora più incerta. È noto, per altro, che Lukács è sempre stato molto riservato quanto alla propria persona e quando ha parlato di sé lo ha fatto unicamente in rapporto allo sviluppo delle proprie idee e solo per scopi politici. Si giustifica, perciò, il nostro tentativo di ricorrere a quelle che possono essere definite (naturalmente con molta prudenza) delle confessioni involontarie.[12] Ad esempio, in

[11] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXXIII.
[12] Il rapporto tra Lukács e il personaggio di Naphta de *La montagna incantata* di Thomas Mann, verrà trattato nella terza parte di questo scritto.

uno dei suoi ultimi libri, Lukács, rifacendosi alle posizioni di Solženicyn, sottolinea senza tante censure le difficoltà di una critica a Stalin nell'Unione Sovietica di oggi. Questa tesi lo porta a fare alcune considerazioni nelle quali non pare fuori luogo vedere una sorta di *plaidoyer pro domo*. Lukács definisce, infatti, con queste parole quello che potrebbe essere chiamato il buon uso della burocrazia: « Si assiste alla nascita, sul piano sociale obbiettivo, di quell'apparato che Stalin definiva come quello nel quale, al pari di una macchina ben oliata, le istruzioni venute "dall'alto" vengono eseguite senza frizione, almeno tendenzialmente. Perciò, tutto sembra indicare che l'organo esecutivo si sia abbassato al rango di semplice meccanismo. Si tratta, tuttavia, solo di un'apparenza. Infatti dedicarsi totalmente ad un'attività sociale collettiva, sottomettersi volontariamente alle esigenze di quest'attività, non nuoce necessariamente allo sviluppo dell'uomo (sembra qui di sentire parlare il Naphta de *La montagna incantata*). « Se un individuo », prosegue Lukács, « decide di porsi incondizionatamente al servizio della collettività, in quanto spintovi da una convinzione autentica e soggettivamente legittima, dalla convinzione si voglia pure appassionata che il progresso di questa collettività è conforme al bene dell'uomo, questo impegno può essere utile — in modo senza dubbio paradossale e problematico — allo sviluppo della sua stessa personalità ».[13] Lukács aggiunge che questi casi di sviluppo della personalità, per sottomissione incondizionata ad ordini venuti dall'alto, non sono molto frequenti, anche in periodi rivoluzionari, ma che non di meno esistono, anche se in forme miste e molteplici. È solo quando si è dominati dalla paura e da desideri egoistici che si diventa un ingranaggio anonimo, inadatto ad inserirsi nel grande meccanismo che cambia. Tutto questo ci autorizzerebbe a supporre che Lukács pensasse di essersi salvato l'anima al tempo dello stalinismo. Forse, però, un altro breve passo dello stesso libro può essere ritenuto una confessione ad un tempo più modesta e sincera: « Il sistema staliniano possedeva una coerenza e un'universalità molto spiccate. Nessuno avrebbe per sua libera scelta, e senza un minimo di riflessione, rischiato la vita trovandosi

[13] G. Lukács: *Soljenitsyne*, Gallimard, Idées, Paris 1970, p. 12.

di fronte a condizioni così problematiche ».[14] Ma non siamo ricaduti, in questo modo, nella « paura e nei desideri egoisti? ». Non conoscendo il contenuto di un gran numero di manoscritti inediti e anche di ciò che, forse, Lukács non ha mai osato scrivere, è impossibile sapere con esattezza quale fosse l'esatto giudizio di Lukács sui propri libri o articoli del periodo stalinista e, più in generale — qualunque fosse l'opinione dell'autore a questo proposito — in che misura l'autenticità delle sue opere di questo periodo abbia potuto essere alterata, o meno, dalla paura, « dopo un attento vaglio », di rischiare la propria vita. Resta il fatto che, soprattutto nei suoi ultimi scritti, Lukács ha sempre fatto riferimento al marxismo autentico e, più precisamente, ai « metodi a un tempo vecchi e nuovi del marxismo autentico ».[15] Tre anni prima del suo saggio su Solženicyn, nella prefazione del 1967 alle opere giovanili, Lukács faceva ugualmente numerosi riferimenti al « marxismo autentico » e « all'onestà intellettuale ».[16] Specificamente, commentando il romanzo *Una giornata di Ivan Denisovič*, così scriveva: « La preservazione più autentica dell'umano consiste nel consolidare e approfondire, attraverso un rifiuto categorico della denaturazione staliniana, le possibilità del marxismo reale, del socialismo reale, nel mantenere la convinzione pur aprendola a nuovi problemi »[17]. Non diversamente da molti altri accademici, il Lukács del periodo staliniano aveva certo sofferto nel vedere disprezzate le sue opere « dai suoi pari » (per usare le parole di Althusser) e, verso la fine della propria vita, la sua preoccupazione era quella di riconquistare stima e credibilità con dei lavori che potessero essere presi seriamente dagli altri filosofi. Lukács non stimava certo sufficiente né degno di lui confinarsi nel ruolo del propagandista politico o del propagandista militante. In ciò, simile agli austromarxisti, riteneva che non bastasse, per servire il marxismo, il solo fatto di ripeterne la formula, ma che bisognasse, al contrario, applicare il *metodo* marxiano ai nuovi fenomeni per giungere a conclusioni che si imponessero a tutti gli spiriti onesti, conclusioni che non potevano esse-

[14] *Ibidem*, p. 101.
[15] *Ibidem*, p. 26.
[16] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, pp. 11 segg.
[17] G. Lukács: *Soljenitsyne*, cit., p. 59.

re belle e pronte nei testi di Marx. Nella prefazione del 1967, Lukács, dopo aver mosso molteplici e fondamentali critiche al suo libro *Storia e coscienza di classe*, non esita però a dichiararsi ancora d'accordo con il primo capitolo (scritto nel 1919) della sua opera, dove viene definito quello che si deve intendere per « marxismo ortodosso », al punto da ricopiarne questo passaggio significativo: « ... anche ammesso — e non concesso — che le indagini più recenti abbiano provato senza alcun dubbio l'erroneità materiale di certe asserzioni particolari di Marx nel loro complesso, ogni marxista "ortodosso" serio potrebbe senz'altro accettare questi nuovi risultati, rifiutando interamente alcune tesi marxiane, senza rinunciare per un minuto solo alla propria ortodossia marxista. Il marxismo ortodosso non significa perciò un'accettazione acritica dei risultati della ricerca marxiana, non significa un "atto di fede" in questa o in quella tesi di Marx, e neppure l'esegesi di un libro "sacro". Per ciò che concerne il marxismo, l'ortodossia si riferisce esclusivamente al *metodo* ».

Nel 1967 Lukács ritiene, dunque, che questa concezione dell'ortodossia resti corretta e che possa, ancor oggi, contribuire alla rinascita del marxismo. Perciò, anche se la ricerca del sociologo o dell'economista marxista si esercita sullo sfondo di un'azione emancipatrice, essa deve svilupparsi contemporaneamente sul piano della ricerca scientifica.[18] Una tale esigenza creatrice consente — almeno in ordine di principio — di attribuire un contenuto positivo all'espressione « marxismo di Lukács », dal momento che il compito del teorico non è quello di ripetere, in forma pedagogica, il « marxismo di Marx », ma di produrre, con il metodo di Marx, un nuovo *corpus* che, senza essere l'opera di Marx e pur essendo qualche cosa di nuovo in rapporto a Marx, quanto ai contenuti, sia, però, marxismo ortodosso.

Non mancano tuttavia dei marxisti militanti o, per usare l'espressione di Rubel, dei « marxisti da operetta » che, tutti pervasi dal fuoco del bolscevismo d'assalto, ritengono la considerazione di Lukács per la rispettabilità degli individui e il suo rifarsi alle norme della ricerca scientifica come un infelice residuo della sua troppo lunga consuetudine con le

[18] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. XXVII-XXVIII.

università tedesche. Costoro non dovrebbero tuttavia ignorare che Marx medesimo riteneva la « libera e scientifica ricerca », come si può leggere nel poscritto del *Capitale*, proprio in quanto libera e scientifica, altamente emancipatrice e rivoluzionaria; tantomeno dovrebbero dimenticare che, dai tempi dello stalinismo, l'utilizzazione tattica degli individui nella funzione di semplici oggetti ha ben presto portato alla perversione della scienza stessa, ridotta ad essere nient'altro che lo strumento di una politica non solo nelle sue applicazioni pratiche ma al livello stesso della teoria. Ciò di cui ci si può, in realtà, rammaricare è che tra la stesura di *Storia e coscienza di classe* e la prefazione alle sue *Opere complete* Lukács sia stato messo nella condizione di non poter applicare la sua aperta e creativa concezione del marxismo. Non si può, infatti, nascondere che, in un certo numero di testi redatti durante il periodo staliniano, le tesi sostenute da Lukács appaiono spesso semplicistiche se non veri e propri recuperi del marxismo più volgare, anche se, quasi sempre, sostenute da analisi di acuta intelligenza. La portata di queste analisi supera (là dove non la contraddice) la ripetizione dogmatica delle tesi piatte e settarie. È anche vero, però, che Lukács si preoccupava ben poco della coerenza; non era infatti lontano dal ritenere che le contraddizioni altro non fossero se non il segno di un pensiero dialettico vivente e che un giorno, per mezzo della magia di una totalità in divenire, si sarebbero sicuramente accordate.

Risulta evidente, da ciò che siamo venuti fin qui esponendo, quali siano alcune delle difficoltà di questa nostra messa a punto. Ci si trova, infatti, in presenza di un gran numero di tesi giustapposte, anzi, contraddittorie, alcune delle quali modificate o rinnegate in prese di posizione posteriori delle quali non si può neppure valutare con certezza il grado di sincerità. A tutti questi ostacoli che si oppongono a una visione sintetica (per altro necessaria per una definizione comparativa) del pensiero di Lukács, si aggiunge il fatto che una parte dei manoscritti del filosofo non sono ancora stati pubblicati né sembra che le autorità responsabili, per motivi di opportunità politica non facilmente confessabili, siano ansiose di farlo entro breve termine. Vedremo in seguito, nella prefazione all'intervista con Lu-

kács in fondo a questo libro, come queste autorità cerchino perfino di invalidare le ultime dichiarazioni registrate del pensatore ungherese, quando esse non concordino con la dottrina ufficiale del Partito.

Tuttavia, nonostante le variazioni, le contraddizioni, le lacune, le incrinature, il numero dei testi pubblicati e la sostanziale concordanza delle confidenze di Lukács, sempre più numerose durante l'ultima parte della sua vita, consentono di formulare una visione globale dei grandi temi fissi e delle mutazioni del suo pensiero. In ogni caso, questa individuazione delle principali linee di forza e dell'evoluzione dell'opera è sufficiente a consentirci di situare Lukács, o i Lukács, in rapporto a Marx e ai marxismi.

* * *

Nonostante Lukács sia, come ben si sa, il filosofo della totalità, è inevitabile, per poter stabilire una comparazione che vada al di là delle considerazioni più generali, affrontare i principali aspetti del marxismo secondo le classificazioni tradizionali.

1. Il materialismo dialettico

I marxisti mostrano una certa qual difficoltà a mettersi d'accordo sul contenuto di questa formula che Marx non ha mai utilizzato e che Engels ha impiegato soltanto nel 1886. Per darle un contenuto, si è soprattutto fatto riferimento ai *Quaderni filosofici* di Lenin oppure ad alcuni testi di Mao Tse-tung. In questi ultimi anni Althusser e i suoi amici hanno ridato a questa nozione una certa notorietà sotto il nome di Teoria. Non è nostra intenzione affrontare, in questa sede, le polemiche intorno alla « pratica teorica », ma solo caratterizzare brevemente, a questo proposito, l'evoluzione del pensiero di Lukács. Su questa questione cruciale, Lukács era, da principio, molto lontano dal marxismo volgare; ne era ancora ben lontano quando scriveva *Storia e coscienza di classe* ed è questo il motivo per cui il suo libro fu così ben accolto da tutti coloro che trovavano irritante il semplicismo della « filosofia marxista », particolarmente Merleau-Ponty e gli altri esistenzialisti francesi. Ab-

beveratosi alla fonte delle « scienze dello spirito », Lukács professava ancora, durante la guerra, quello che lui stesso definì « un idealismo aggressivo e paradossale ».[19] In *Storia e coscienza di classe*, egli presenta (senza andare a sottilizzare se lo abbia o meno voluto esplicitamente) una tendenza interna alla storia del marxismo che è diretta contro le fondamenta classiche dell'ontologia del marxismo stesso. Si tratta, più esattamente, e Lukács lo sottolinea con chiarezza nella prefazione del 1967, della tendenza a interpretare il marxismo esclusivamente come una teoria della *società*, come una *filosofia del sociale*, ignorando o rigettando la presa di posizione del marxismo rispetto alla natura.[20] In conseguenza di ciò, anche se si riteneva un avversario delle concezioni di Max Adler, Lukács (come lui stesso ha più tardi riconosciuto) non era in realtà molto lontano dal filosofo austromarxista che sosteneva, da parte sua, l'esistenza di una differenza radicale tra le scienze della natura e quelle dello spirito. Pur non pronunciandosi altrettanto nettamente su questa cesura, Lukács, nel 1923, era sostenuto dalla convinzione che soltanto la conoscenza della società e degli uomini che vivono in essa fosse filosoficamente rilevante.[21] Ma, a poco a poco, Lukács pervenne alla conclusione che « la concezione materialista della natura », per frusta che possa essere sul piano filosofico, è l'unica che consenta una separazione radicale tra « concezione borghese e concezione socialista del mondo ». Se ci si sottrae pertanto alla « materialità » della natura, le concezioni filosofiche ne guadagnano certo in autonomia ma questa libertà ha come risultato la loro trasformazione in ideologie prive di qualsiasi controllo esterno. È per questo estremamente difficile conferire alla *praxis* tutto il suo senso così che in *Storia e coscienza di classe* salta subito agli occhi una grave lacuna: la mancanza dell'analisi di una categoria marxista per altro fondamentale, quella del *lavoro*, in quanto « mediatore del ricambio organico della società con la natura ».[22] Con queste premesse è perciò inevitabile cadere nel soggettivismo, anche quan-

[19] G. Lukács: *Ibidem*, p. IX.
[20] *Ibidem*, p. XVI.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*, p. XVII.

do ci si premuri di opporre « la pratica teorica » alla contemplazione. Ciò che resta è un concetto restrittivo e deformante della *praxis*. Tuttavia, Lukács non si allinea, per questo, alle posizioni di Engels sul problema della dialettica della natura. Egli nota, infatti, come la critica di Engels a Kant sia superficiale e, in una certa misura, non corretta, dal momento che Kant non nega affatto le possibilità della scienza anche se la sua filosofia sfocia nell'inconoscibilità dell'in-sé. D'altra parte, il compito che Engels assegna alla *praxis* immediata, quello cioè di porre fine alla teoria della « cosa in sé inafferrabile » è inadeguato, poiché, fa rilevare Lukács, il lavoro stesso può sovente arrestarsi « alla pura e semplice manipolazione ».[23] In *Storia e coscienza di classe*, era corretto, sostiene Lukács, criticare Engels ma non per le motivazioni allora addotte; era, per esempio, del tutto scorretto asserire che « proprio l'esperimento implica un comportamento per eccellenza contemplativo ».[24] Negli ultimissimi anni della sua vita Lukács è tornato a lungo sul problema dell'ontologia; ha abbandonato la tesi di *Storia e coscienza di classe* in cui sosteneva che la dialettica esiste soltanto nella società. Ciò non di meno si è ben guardato dall'abbracciare la tesi di Engels secondo il quale tra natura e società non c'è alcuna differenza. Il suo punto di vista è che il principio di negazione non può èssere un criterio di verità per le cose e che, se certamente la dialettica non si trova solo nella società, la dialettica della società è altro dalla dialettica della natura. A questo proposito, egli distingue due specie di natura: la natura inorganica e la natura organica a partire dalle quali nasce la società. Nelle sue ultime opere Lukács ha cercato di analizzare le relazioni che intercorrono tra queste diverse strutture dell'essere, specificamente attraverso la mediazione del lavoro o, più in generale, della *praxis*. Risulta perciò chiaro, dopo questo breve *excursus*, che (e risulterà ancor più chiaro quando gli ultimi inediti del filosofo saranno pubblicati), su questa fondamentale questione, « il marxismo di Lukács » possiede una orientazione propria.

[23] *Ibidem*, p. XX.
[24] *Ibidem*.

2. *Il materialismo storico*

Per ciò che riguarda la tesi del rapporto tra struttura e soprastruttura, Lukács non porta alcun nuovo contributo per quanto concerne la teoria, ne allarga bensì il campo di applicazione a una sfera poco esplorata da Marx: quella della sociologia dell'arte e specificamente della letteratura. Non è nostra intenzione diffonderci su questo contributo al *corpus* marxista, per altro ripreso dai lavori di Lucien Goldman. Vogliamo solo sottolineare come, in questi suoi studi, Lukács riesca ad individuare con precisione e sulla base di notevoli esempi le relazioni esistenti tra classi sociali e visione del mondo. Non c'è dubbio che, su questo punto, la sua posizione sia, almeno in parte, originale.

Marx riteneva, come ben si sa, che nessuno scienziato fosse in grado di fondare una verità definitiva e che, se un sistema si presenta, a volte, con il carattere apodittico di un *a priori*, ciò non è che il risultato illusorio di una perfetta coerenza espositiva. Dato che la « realtà » è, per Marx, immersa in un flusso perpetuo, lo sviluppo sistematicamente perfetto di una tesi, per restare vero, deve risultare, di conseguenza, esso stesso modificato. È questa la ragione per cui è difficile — come in una certa misura hanno tentato di fare gli althusseriani — ridurre Marx a uno strutturalismo poco distinguibile, lo si voglia o meno, da una teoria delle essenze. Su questo punto, Lukács è d'accordo con Marx. Da qui, la sua opposizione al neo-kantismo di Max Adler. Per Marx, come è risaputo, il metodo corretto dell'economia consiste nello studio della genesi delle forme economiche che si susseguono e non nella loro riduzione in un'unità concettuale che, ben lungi dal rappresentare una qualsiasi « verità eterna », è, invece, il risultato di molteplici condizionamenti storici. Secondo Lukács, ogni riferimento a Kant (né Max Adler, secondo lui, farebbe eccezione) non può che condurre al miraggio dell'*a priori* e alle illusioni della coscienza individuale, in quanto coscienza dell'*Uomo*, e ad ignorare i rapporti di classe e i rapporti di produzione.[25] Max Adler replicava

[25] Vedere: *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 15-16, e la critica di Lukács al libro di Max Adler: *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, in: « Internationale Presse-Korrespondez » n. 46, 1924, pp. 1126-1127. Su un piano più generale vedere: J. Gabel: *La fausse conscience*, Minuit, Paris 1962.

che, soprattutto negli ultimi scritti di Kant sulla religione e sulla storia, è già possibile cogliere un'anticipazione del concetto di divenire sociale e far confluire la nozione di soggetto autonomo, legislatore universale, nella tesi marxiana di proletariato universale.[26] Lukács persisteva, non di meno, a vederci solo una sorta di « socialismo ideale », una specie di *Ersatz* della religione senza alcun rapporto reale con la lotta di classe e la rivoluzione.

Non è questo il luogo dove esaminare se la critica di Lukács a Adler sia interamente corretta e se, all'epoca in cui venne formulata, essa non sia stata, almeno in parte, condizionata dalle opposte posizioni politiche esistenti a Vienna, tra comunisti e socialdemocratici. Che questo condizionamento ci fu, lo stesso Lukács lo confessa per altro implicitamente alla fine di un suo articolo su « Ynprekor » e, in modo esplicito, nella prefazione a *Storia e coscienza di classe*.[27] Comunque sia, questa polemica possiede almeno il merito di evidenziare l'adesione senza reticenze di Lukács alla concezione materialista della storia. Bisogna inoltre aggiungere che Lukács non si accontenta di « riprendere » la tesi del materialismo storico così come essa veniva sostenuta agli inizi del secolo, tesi per altro impoverita e appiattita e, se ci si passa l'espressione, « dialettizzata » nelle immagini semplicistiche del « riflesso ». Discepolo di Hegel, Lukács reintroduce la categoria della totalità all'interno della quale il soggetto e l'oggetto non sono più separati. L'interazione reciproca e continua degli elementi sopra e infrastrutturali rende nulle le distinzioni tradizionali fra, per esempio, i giudizi di fatto e i giudizi di valore. È per questo che il punto di vista di Lukács non ha nulla a che vedere con quello scetticismo confuso per il quale tutto può essere a un tempo vero e falso. Lo sforzo di Lukács è, infatti, di stabilire un legame profondo tra visione del mondo e classe sociale. Inoltre, nel capitolo di *Storia e coscienza di classe* intitolato: « Il mutamento di funzione del materialismo storico », Lukács sostiene che la coscienza progressiva attuale,

[26] Su questa interpretazione di Max Adler vedere le nostre introduzioni ai libri di Adler in edizione francese: *Démocratie et conseils ouvriers*, Maspero 1967, e *Démocratie politique et démocratie sociale*, Anthropos 1970.

[27] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, pp. XVI-XVII.

nella prospettiva del proletariato, sarà un giorno superata e integrata nella scienza prodotta nella società senza classi. Così, nonostante i suoi tentativi di sostenere il contrario, Lukács era rimasto, in un certo senso (e precisamente nel senso di Adler), relativamente kantiano, dal momento che il suo pensiero si ricollegava (sia pure dopo e per mezzo della rivoluzione) alla verità universale. Il gusto di Lukács per la conoscenza pura è per altro evidente nella sua polemica con Ernst Bloch. È noto che, per quest'ultimo, alcune ideologie, e precisamente le utopie, possono avere un valore positivo. Lukács, al contrario, sosteneva la necessità di attenersi all'analisi razionale. Come ricorda Lucien Goldmann in un suo articolo su Lukács comparso nell'*Encyclopaedia Universalis*, un'eco di questa discussione può essere rintracciata anche nella celebre opera di Mannheim *Ideologia e utopia* (Bonn 1929). Da questo risulta che per Lukács, anche se la reintroduzione della categoria di totalità portava necessariamente a complicati processi di interazione, ciò non di meno quest'ultima non aveva nulla da spartire con la confusione e con l'oscurità. Tutto ciò non è sempre stato avvertito da alcuni marxisti superficiali i quali, nelle sottili analisi di Lukács, hanno creduto di cogliere una certa debolezza nell'applicazione della legge di dipendenza infrastrutturale dei fenomeni culturali.[28] In effetti nei suoi saggi più riusciti sulla sociologia della letteratura, Lukács ha sempre distinto con chiarezza i molteplici livelli di significato che si rintracciano nelle grandi opere d'arte fino a concedere ai grandi artisti la possibilità di contrapporsi alla ideologia dominante.[29] In questo senso, è senz'altro vero che Lukács si mostra meno « meccanicista » di Marx e della maggioranza dei marxisti poiché ammette che gli uomini, o almeno gli artisti, sono nella condizione di scegliere tra il bene e il male. Diventa così comprensibile ciò che poteva esserci di vero nella tesi di Lucien Goldmann che faceva di Lukács uno dei precursori, o meglio addirittura uno dei

[28] È questo il caso di Alan Swingewood e Daglind Sonolet in *La théorie de la littérature de Lukács*.

[29] Vedere, per esempio, la prefazione del 1951 al suo studio su « Balzac e il realismo francese » in: *Scritti di sociologia della letteratura*, Mondadori, Milano 1974, p. 4.

« creatori », dell'esistenzialismo.[30] Tuttavia, per Lukács la letteratura e l'arte rimangono prodotti di cui bisogna fare la sociologia in quanto oggetti. Questo è, forse, uno dei limiti della sua estetica; Lukács non è stato capace di andare fino in fondo (comunque non abbastanza) a quella che è l'originalità dell'atto poetico, della creazione artistica. Ciò detto non si può disconoscere che egli abbia dato un contributo massiccio, nonostante alcuni rilievi di « circostanza », all'approfondimento della critica letteraria, soprattutto per aver messo a punto un metodo di cui Goldmann ha ben mostrato « il carattere operativo ». Tuttavia, per ciò che concerne il materialismo storico, non è riuscito ad evitare una certa qual ambiguità tra un dichiarato principio marxista e la sua applicazione.

3. *L'economia*

Questa voce fondamentale del marxismo viene qui passata in esame al solo scopo di rendere evidente un'enorme lacuna del marxismo di Lukács. Filosofo e sociologo, Lukács non era (e riconosceva di non essere) un economista. Al pari di Sartre, considerava acquisite le analisi del *Capitale* e non pensava di essere all'altezza né di criticarle né di svilupparle. Tuttavia (come vedremo in quello che sarà di lì a poco l'evolversi del suo discorso teorico sul ruolo del Partito) dichiarando di essere, sul piano della pratica politica, più vicino a Lenin che a Rosa Luxemburg, era come se, per ciò che concerne l'analisi del capitalismo e del suo destino, avesse optato per il « revisionismo » di Hilferding.

4. *La pratica politica*

Per ciò che concerne l'azione politica vera e propria, Lukács è certamente più vicino a Marx di molti altri marxisti e certo più di Lenin. Al pari di Marx, il suo intervento non si è soltanto limitato alla pura teoria e non è certo il caso di fare di lui un « marxista cattedratico ». Come è risaputo, fu due volte ministro: la prima volta, nel 1919, si dedicò come commissario del popolo e viceministro della Pubblica

[30] La fonte dell'« esistenzialismo » di Lukács deve essere cercata in Kierkegaard e il suo principale canale sotterraneo di diffusione in *Sein und Zeit* di Heidegger.

Istruzione, con zelo di neofita (forse eccessivo) ai suoi compiti politici e in seguito, come vedremo, durante l'esilio di Vienna, continuò la propria attività politica in maniera clandestina. Nel 1929 però, la sconfitta del programma da lui redatto (noto sotto il nome di « tesi di Blum »[31]), lo convinse di non essere tagliato per la politica alla quale rinunciò definitivamente. Accettò la seconda carica ministeriale nel 1956, solo per un tempo limitato: quello che gli pareva sufficiente per far beneficiare del suo prestigio la rivoluzione anti-stalinista in Ungheria. Si era sbagliato però ancora una volta e solo una buona dose di fortuna gli consentì di poter tornare ai suoi studi teorici. Bisogna tuttavia osservare che se, al pari di Marx, Lukács è stato un « uomo politico » solo in maniera episodica, ciò non è avvenuto per gli stessi motivi di Marx. Quest'ultimo, come è noto, provava repulsione per tutto quello che costituisce il fascino dell'attivismo militante: organizzazione, riunioni, interventi, cortei, volantinaggio e tutte le altre azioni che caratterizzano un comando politico. Questa sorta di militarismo con i suoi riti, i suoi segreti, le sue astuzie, le sue riunioni, i suoi conflitti, lo annoiavano profondamente come è provato dalla sua corrispondenza, specie quella intrattenuta con Engels.[32] Lukács, almeno per ciò che si conosce, ha rinunciato alla pratica politica per scarsa attitudine, anche se sul piatto della bilancia di questa « scelta negativa » bisogna porre il peso del grande fascino esercitato su di lui dalla ricerca teorica.

Questa differenza tra una ripugnanza e un'incapacità non è però la sola tra i due. Gli scritti di Lukács su Rosa Luxemburg consentono di mettere in luce un disaccordo ben più fondamentale. Per quanto Lukács fosse un lettore attento e ben disposto di Rosa Luxemburg, la sua adesione alla teoria leninista del Partito lo allontana, secondo noi, da Marx. Lukács, d'altronde, racconta egli stesso come giunse alla formulazione di una teoria della coscienza di classe « attri-

[31] Vedere, a questo riguardo, il capitolo che segue.
[32] Marx-Engels: *Carteggio*, 6 voll., Rinascita, 1950-1953.
Per l'aspetto più generale vedere il nostro studio: « *Karl Marx et l'autogestion*, in « Autogestion et socialisme », n. 15, pp. 83-115. Non si dimentichi, inoltre, che dal 1952 al 1964, vale a dire per dodici anni, Marx rimase al di fuori di ogni attività politica (B. Nicolaievsky e O. Maenchen-Helfen: *K. Marx, la vita e l'opera*, Roma 1972 e che dal 1872 alla sua morte, nel 1883, non ricoprì più alcuna responsabilità politica nella direzione dell'A.I.T.

buita »[33]: volendo distinguere la coscienza di classe « giusta e autentica » da qualsiasi empiristico « sondaggio di opinione » come si direbbe oggi, aveva finito per ricorrere alla tesi di Lenin nel *Che fare?* secondo la quale la coscienza spontanea del proletariato è trade-unionista, mentre la vera coscienza di classe socialista viene ai lavoratori « dall'esterno » per mezzo degli intellettuali borghesi a prescindere da ciò che gli operai apprendono nella lotta economica contro i padroni. Certamente, perché questo possa verificarsi, è necessario che gli intellettuali siano essi stessi in rotta con il loro ambiente d'origine e, inoltre, organizzati in partito rivoluzionario, centralizzato e disciplinato. A questo proposito, Lukács non ignorava le critiche di Rosa Luxemburg che, all'inizio del secolo, scriveva: « Il fondarsi del centralismo democratico su questi due principi: *cieca subordinazione* di tutte le organizzazioni fin nei minimi dettagli, al centro che solo pensa, agisce e decide, e la *separazione rigorosa* del nucleo organizzato dall'ambito rivoluzionario — come Lenin teorizza — ci sembra una trasposizione meccanica dei principi di organizzazione blanquisti del circolo dei congiurati nel movimento socialista delle masse operaie ».[34] E ancora aggiunge: « La *socialdemocrazia* non *è legata all'organizzazione* della classe operaia, essa è il movimento vero e proprio della classe operaia ». Buon lettore di Marx, Lukács sapeva bene che questa definizione di Rosa Luxemburg concordava alla perfezione con ciò che si legge all'inizio della seconda parte del *Manifesto* di Marx e Engels e così ne faceva il commento: « Rosa Luxemburg ha ben presto riconosciuto che l'organizzazione è molto più una conseguenza che un presupposto del processo rivoluzionario ».[35] Inoltre, Lukács sapeva molto bene che il rifiuto della Luxemburg verso il centralismo democratico di Lenin non aveva nulla da spartire con l'atteggiamento, quasi fatalista, di coloro che attendevano l'avvento di una società senza classi dal solo sviluppo economico. Nei suoi articoli contro Bernstein, scriveva infatti Lukács, ella aveva smascherato « la fiducia op-

[33] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XIX.
[34] *Organisationfragen in der russichen Sozial-Demokratie*, in « Neue Zeit » 1903-1904, vol. II.
[35] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 54.

portunistica verso la rivoluzione ».[36] Ma se Lukács ammirava la Rosa Luxemburg marxista e rivoluzionaria, non ne condivideva certamente lo « spontaneismo ». Per la Luxemburg, infatti, l'agente fondamentale della lotta emancipatrice è il proletariato; è l'azione spontanea delle masse che indica al Partito le possibilità di intervento, il cui ruolo è ridotto a una funzione tecnica. Il partito-*risultato* o, come lo definisce Lukács, « conseguenza » delle battaglie precedenti non possiede mai le capacità creative necessarie ai compiti immediati e la storia ha sempre mostrato il suo ruolo frenante. Lenin stesso lo constatò a sue spese.[37] È questo il motivo per cui Rosa Luxemburg non si interessava al problema dell'organizzazione preliminare, a freddo, del Partito in tempo di pace e Lukács ha riconosciuto la pertinenza delle sue critiche al Partito leninista che non può che essere inadeguato ai compiti immediati della rivoluzione. Tuttavia, Lukács dissente dalla Luxemburg quando si tratta di definire il ruolo del Partito nel « momento culminante della rivoluzione ». Mentre Rosa non concede a questo partito che un ruolo subalterno di organizzazione tecnica, Lukács gli attribuisce la missione di « infondere nel movimento di massa la verità che gli è immanente ».[38] In un altro scritto: « Osservazioni critiche sulla "critica della rivoluzione russa di Rosa Luxemburg" », Lukács insiste nuovamente sullo specifico ruolo pedagogico del Partito, il Partito non indottrina, almeno non unicamente, attraverso una propaganda verbale· è la sua stessa organizzazione che, in quanto tale, costituisce un mezzo di informazione e di educazione rivoluzionaria molto più efficace di qualsiasi propaganda verbale.[39] Nonostante ciò che può avere di seducente, questa concezione solleva alcuni problemi. Come è infatti possibile concedere un tale ruolo educativo a un partito di cui lo stesso Lukács ammette che non può pre-esistere al movimento rivoluzionario ma esserne la conseguenza? E, più in generale, da dove questo partito attingerebbe la capacità di rivelare le masse a se medesime? Incontriamo qui, di nuovo, il proble-

[36] *Ibidem*, p. 57.

[37] Cfr.: Lev Trotskij: *Storia della rivoluzione russa*, SugarCo, Milano 1964, e il mio commento in *Communisme et marxisme*, pp. 32 segg.

[38] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 54.

[39] « Osservazioni critiche sulla critica della rivoluzione russa di Rosa Luxemburg » in: *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 335-362.

ma fondamentale del rapporto *tra azione rivoluzionaria ed economia*. Per Marx e per Rosa Luxemburg (anche se per ragioni diverse) la causa del crollo del capitalismo sarebbe stata una conseguenza ineluttabile delle leggi dell'economia. Non si trattava, certo, solo di aspettare. Al contrario, la violenza rivoluzionaria poteva e doveva giocare il ruolo di levatrice della storia, ma era soprattutto il movimento delle masse, anche se solo parzialmente cosciente dei suoi fini e dei suoi mezzi, che traduceva in fenomeno sociale i meccanismi economici. Si chiarisce così il riferimento costante di Marx e di Rosa Luxemburg alle masse. Queste ultime non possono, infatti, sbagliare dal momento che — in maniera molto hegeliana — interpretano il processo dialettico delle contraddizioni del capitalismo. Lenin al contrario, che non teneva in gran conto *L'accumulazione del capitale* di Rosa Luxemburg e riteneva valide le critiche di Hilferding[40] alla legge di caduta tendenziale del tasso del profitto elaborata da Marx, non aveva la stessa fiducia nel movimento spontaneo delle masse. In effetti, se il crollo del capitalismo non è fatale, spetta al Partito preparare, dirigere e realizzare la rivoluzione.

Tra queste due tesi (di Rosa Luxemburg da un lato e di Lenin dall'altro) che posseggono ognuna la propria logica, Lukács è rimasto in una posizione ambigua. Facendo, per ciò che concerne l'economia, sempre e soltanto ricorso a Marx, senza per altro trarne le stesse conclusioni quanto alle possibilità di autoemancipazione della classe operaia — che, secondo lui, non avrebbe mai potuto prendere coscienza di se stessa, poiché questa coscienza doveva fornirgliela il Partito — Lukács finisce per non spiegare mai da dove, il Partito, questa coscienza andasse a prenderla. Non avendo riflettuto abbastanza sui fondamenti economici del marxismo, Lukács non sfugge, su questo problema, né all'oscurità, né all'incoerenza, poiché fa del Partito una « conseguenza » che appare, al tempo stesso, come una causa. In altri testi, al contrario, ad esempio alla fine del suo saggio su « La reificazione e la coscienza di classe del proletariato », sembra addirittura riecheggiare la Luxemburg: « Lo sviluppo oggettivo ha potuto soltanto creare la posizione

[40] R. Hilferding: *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano 1961.

che il proletariato occupa nel processo di produzione e dalla quale viene determinato il suo punto di vista; esso può solo far sì che la trasformazione della società diventi per il proletariato possibile e necessaria. Ma questa trasformazione può essere operata soltanto dalla liberazione del proletariato stesso ».[41] In che modo un simile testo potrebbe accordarsi con quelli nei quali è sostenuta la tesi della coscienza che viene dal Partito? È a questo punto che, di solito, Lukács invoca la dialettica della totalità, tralasciando però la preoccupazione (per altro espressa) dell'analisi razionale. Su che altro se non su un mistero della fede era dunque fondata (come per il gesuita Naphta di Thomas Mann) la sua speranza messianica della rivoluzione?

5. *Il messianismo*

I marxologhi non marxisti sono soliti mettere polemicamente in evidenza quello che viene chiamato « il messianismo marxista ». Questa definizione irrita la maggioranza dei marxisti che considerano il marxismo una scienza. Non è qui la sede per approfondire questo problema. Ci interessa invece soprattutto caratterizzare, in breve, i vari atteggiamenti di Lukács a questo proposito. Lukács, nelle tarde prefazioni alle sue opere giovanili, non fa altro che criticare, e giustamente, il « messianismo utopico » dei suoi anni di gioventù. La sua indignazione morale davanti alla società capitalista (« *verachtunsvoller Hass gegen das Leben in Kapitalismus* ») aveva instillato in lui, fin dall'infanzia, il desiderio di un cambiamento sociale.[42] Il fine restava però vago e i mezzi per ottenerlo confusi. Il successo della rivoluzione sovietica del 1917 attualizzò, rafforzò e dette forma al messianismo di Lukács. Ormai il suo ideale si era concretizzato, almeno per il periodo di transizione, e il cammino per realizzarlo era tracciato nelle sue grandi linee da Lenin e dai bolscevichi. Lukács si era persuaso che il capitalismo era giunto alla fine e che la rivoluzione sarebbe esplosa dovunque e avrebbe trionfato nel mondo intero o, almeno, in Europa. Questa convinzione determinò in lui un atteggiamento impaziente, ardente e intransigente per non dire settario. Nessun

[41] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 274.
[42] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. IX.

compromesso doveva essere tollerato con questa società borghese ormai sul punto di estinguersi; da qui la celebre presa di posizione di Lukács contro la partecipazione elettorale che gli valse una severa reprimenda da parte dello stesso Lenin.[43] Lenin sosteneva, infatti, che un mezzo non rivoluzionario (il parlamento borghese) poteva essere utilizzato per fini rivoluzionari, tesi alla quale Lukács si uniformò subito e definitivamente. Da questo momento, il messianismo di Lukács si riferì sempre a un fine ravvicinato. Più tardi, dopo la morte di Lenin. Lukács abbracciò, contro Trotskij, la tesi staliniana del riflusso del movimento rivoluzionario in Europa. Lukács definisce lui stesso, nella sua prefazione del 1967, questa « svolta decisiva » come la fine del suo « messianismo utopico ».[44] L'essenziale era adesso di salvaguardare la rivoluzione russa e di instaurare, come primo passo, il socialismo in un solo Paese. Il messianismo si dette di nuovo un obbiettivo abbastanza lontano nel tempo (lo stadio superiore del comunismo); al contrario, i compiti quotidiani mantennero la loro urgenza ma bisognò sempre di più, a questo riguardo, rinunciare ai punti di vista soggettivi e rimettersi alla Grande Guida (per dirla con Solženicyn) che era la sola a conoscere il perché e il come quella precisa posizione tattica fosse un mezzo efficace per avvicinarsi allo stadio superiore del comunismo. La dialettica consentiva di giustificare le svolte e i fedeli (del futuro « culto della personalità ») si abituarono a fidarsi del Geniale Dirigente. Da quel momento, il messianismo « marxista » non si distinse più da qualsiasi altro messianismo religioso: l'idea di un mondo diverso passava attraverso la mediazione dei misteri della fede e la sottomissione al magistero del Partito e del suo capo depositario della Dottrina e della sua interpretazione.

Allo stato attuale della pubblicazione (o non pubblicazione) dei suoi inediti e nonostante il testo che abbiamo citato precedentemente sull'uso corretto della burocrazia, è difficile sapere in che misura Lukács aderì al culto della personalità e all'oscurantismo staliniano. Nella prefazione del 1967, egli ci fa sapere, tuttavia, di essere stato « profondamente urtato » dall'equazione introdotta da Stalin tra socialdemo-

[43] Per i particolari di questa faccenda vedere il prossimo capitolo sull'esilio di Lukács a Vienna.

[44] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXX.

crazia e nazionalsocialismo: « Stalin stesso intervenne sul piano tecnico in maniera estremamente fatale in questa incertezza, quando definì, intorno al 1928, i socialdemocratici come "fratelli gemelli" dei fascisti ».[45] Negli ultimi anni della sua vita, ad ogni modo (come si potrà vedere nell'intervista posta in fondo a questo volume), Lukács polemizzò con i metodi burocratici delle democrazie popolari. Ma ciò non intaccava, tuttavia, i fondamenti del suo messianismo; già da tempo aveva detto e ripetuto che il peggiore Stato socialista era da preferire al migliore Stato borghese. Né tantomeno si preoccupò di condannare l'intervento delle truppe del patto di Varsavia in Cecoslovacchia, né la persecuzione strisciante o palese degli intellettuali e soprattutto degli artisti (i più vulnerabili) nell'Unione Sovietica. Riteneva infatti che gli scioperi selvaggi avvenuti in Polonia fossero la conseguenza inevitabile dell'incapacità di ogni burocrazia a gestire democraticamente gli affari dello Stato e che — a causa di questa sordità congenita della burocrazia — proteste di questo tipo fossero ad ogni istante possibili (quanto imprevedibili) in qualsiasi « democrazia » dei Paesi dell'Est. Sembra anche che riponesse la sua speranza messianica in una sorta di autoregolazione selvaggia di questo tipo di sciopero e di protesta. In ogni modo, nel 1968, dopo gli « avvenimenti » della Cecoslovacchia, scrisse al *leader* comunista australiano Bernie Taft di essere ancora « ottimista per quanto riguardava il XXI secolo ».[46] Così, verso la fine della propria vita, Lukács ritrovava il messianismo della sua giovinezza, vale a dire la contestazione del mondo nel quale viveva e la speranza di una società diversa. Come prima della rivoluzione russa del 1917, la sua critica (o meglio il suo rigetto) del mondo capitalista restava essenzialmente a livello etico, negli anni sessanta si riteneva pago di denunciare la perversione del sistema sovietico e di preconizzare il « ritorno a Lenin » senza porsi il problema di sapere se (e in che misura) gli attuali regimi burocratici statali fossero (o non fossero) inevitabili conseguenze della tesi leninista del centralismo « democratico ». Pur criticando Stalin, non riusciva a liberarsi del culto della personalità quando affermava che i principi di Lenin,

[45] *Ibidem*, p. XXXI.
[46] « Australian Left Review », sett. 1971, p. 49.

messi in pratica da Lenin, avrebbero fatto nascere una società diversa da quella che la storia di mezzo secolo aveva prodotto. Per questo motivo, Lukács, ammiratore di Lenin, rimaneva (pur con la sua cultura e la ricchezza delle sue analisi specifiche) al livello puro e semplice dell'esposizione e della difesa dei propri punti di vista. Nello stesso modo, e come speriamo lo confermerà l'analisi che dedicheremo più avanti al personaggio Naphta, ne *La montagna incantata*, Lukács rimase sempre, tutta la sua vita, non un uomo d'apparato ma un dottore della fede. Lui stesso lo ha in un certo senso riconosciuto quando ha preso posizione contro coloro che accusavano Rosa Luxemburg di misticismo. Analizzando lo « scetticismo », che « si copre invano del mantello » dell'obbiettività scientifica, di coloro che definisce « i liberi pensatori piccolo-borghesi » della rivoluzione, Lukács individua, sotto la loro accusa al marxismo di essere una religione, « nei migliori » la disperazione, nei peggiori « il vuoto interiore » e, in tutti, « l'isolamento dal proletariato, dalle sue vie e dalla sua vocazione ». In effetti, egli insiste, ciò che essi chiamano fede è, in Rosa Luxemburg, niente altro che vitalismo: « Ciò che essi chiamano fede e tentano di degradare con la denominazione di "religione", non è né più né meno che la certezza del tramonto del capitalismo, la certezza della rivoluzione proletaria che alla fine dovrà risultare vincitrice ».[47] Tuttavia, questo riferimento alla teoria del crollo inevitabile del capitalismo è sufficiente a cambiare la natura fideistica del credo di Lukács se, su questo punto fondamentale, egli si rifà a Marx e solo a lui?

* * *

Così, possiamo ora dire, che Lukács è giunto al marxismo da lontano e con un grande bagaglio. Agli esordi, soprattutto in *Storia e coscienza di classe*, il suo contributo ha arricchito il marxismo, specie in direzione filosofica. All'epoca dello stalinismo si è invece, per non essere emarginato, sbarazzato di tutti i suoi strumenti originali, limitandosi ad applicare il metodo marxista all'analisi letteraria. Tuttavia, per essere onesti, bisogna riconoscere che non tutti i suoi « pentimenti » erano motivati da ragioni di convenienza. Una

[47] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 56.

migliore conoscenza del marxismo consente infatti a Lukács di distinguere la nozione di alienazione (sociale) e oggettivazione, già confuse in Hegel, da lui stesso in *Storia e coscienza di classe*, così come in seguito in *Essere e tempo* di Heidegger e ne *L'essere e il nulla* di Sartre. Da questa non distinzione risulta che l'alienazione perde il suo carattere storico divenendo consustanziale all'essenza metafisica della condizione umana e che, per conseguenza, ogni prassi rivoluzionaria viene privata del proprio senso. Questo non cancella il fatto che lo stalinismo abbia costretto Lukács a deformare il proprio pensiero, a volte perfino a mentire e, molto sovente, a tacere sull'essenziale. È questo il motivo per cui, nell'ultima parte della sua vita, con un impegno di lavoro veramente eccezionale, egli tentò di ricostituire, in tutta la sua ricchezza, l'eredità del proprio pensiero. L'enorme produzione di questo periodo — in parte ancora inedita — getterà nuova luce sulla figura di Lukács. Nell'attesa, ci auguriamo che questo saggio e l'intervista con Lukács che ne costituisce l'appendice, consentiranno di integrare alcuni aspetti della sua esistenza e di dialettizzare i rapporti tra maschera e personaggio. Ci auguriamo, inoltre, che i testi in questione confermino e arricchiscano le osservazioni fatte fin qui, con le quali si è tentato di definire le grandi coordinate del marxismo di Lukács.

II

L'ESILIO DI LUKÁCS A VIENNA
(1919 - 1930)
(LUKÁCS E L'AUSTROMARXISMO)

Le biografie di Lukács, che riguardano il suo periodo viennese, dopo la sua fuga da Budapest nel 1919, sono molto discrete. Victor Serge, per esempio, nel « Dizionario delle rivoluzioni », pubblicato nella ultima parte delle sue *Memorie*, scrive che « dopo lo scacco della rivoluzione ungherese Lukács si rifugiò prima a Vienna e poi in Germania ». Detto così, senza altri dettagli, si è portati a credere che Vienna sia rimasta, per Lukács, solo un luogo di passaggio.[1] Lukács stesso non parla quasi mai di questo periodo eccezion fatta per alcuni cenni contenuti nella sua prefazione alla riedizione di *Storia e coscienza di classe*. Questi cenni non contengono però alcun dettaglio biografico. Si è portati così a dimenticare questo periodo così povero di avvenimenti, per cui ci si sorprende venendo a sapere che Lukács ha vissuto dieci anni nell'antica capitale dell'impero austroungarico, quella capitale che per due o tre lustri venne definita con l'appellativo di « Vienna la rossa ». Per nostra fortuna, le prove di questo soggiorno sono certe. Basterà, a questo proposito, leggere la testimonianza dello stesso Lukács all'inizio dell'intervista pubblicata in appendice al presente volume. Ho ritenuto, per molti aspetti, necessario cercare di ricostruire, per quanto ciò era possibile, la durata concreta di questa lunga permanenza. In prima istanza ciò offriva l'occasione di studiare i rapporti tra l'austromarxismo

[1] È ciò che si potrebbe dedurre, per esempio, da questo spaccato: Lukács « doveva terminare la sua vita a Budapest, dopo un breve soggiorno a Vienna e un lungo periodo di esilio a Berlino e a Mosca ». (Nicolas Baudy, *Georg Lukács ou la fin d'un esthète*, in « Les nouveaux cahiers », n. 27, Dic.-Genn. 1971-1972, p. 6). In realtà, Lukács trascorse dieci anni a Vienna, due a Berlino e undici a Mosca.

e Lukács, vale a dire tra la scuola marxista di Vienna e il leninismo così come lo pensava un filosofo di tendenza hegeliana. Non sfugge infatti a nessuno — a latere di ogni progetto di analisi comparata — che Lukács scrisse il suo capolavoro, *Storia e coscienza di classe*, proprio durante questo periodo della sua vita, dai 35 ai 45 anni, senza contare altri testi come *Lenin* nel 1924, e con una notevole evoluzione sul suo pensiero precedente, le « tesi di Blum » nel 1928. Sono soprattutto i testi scritti durante questo periodo a marcare la grande epoca della sua ricerca teorica sulle questioni politiche. Prima della rivoluzione di Ottobre, Lukács conosceva Marx molto superficialmente e non aveva mai letto Lenin.[2] I suoi scritti vertevano quasi essenzialmente sull'estetica. Tuttavia, dopo la condanna delle « tesi di Blum », egli rinunciò alla libera ricerca scientifica nel campo politico e tornò ad occuparsi prudentemente di estetica, ma questa volta come militante staliniano, cosa che certo valse a salvargli la vita. Ne risulta che il Lukács che ha avuto rapporti con l'austromarxismo è quello più degno di interesse dal punto di vista teorico.

Ho voluto perciò ricostruire, ricorrendo agli archivi[3] e alle testimonianze dirette,[4] il cammino intellettuale di Lukács durante i suoi anni viennesi. Certo, il Lukács messo in luce dal mio studio non sarà giustapponibile alle biografie che prendono in considerazione l'intero arco della sua vita. Questo studio contiene però degli elementi essenziali quanto ad una percezione della « totalità » della sua esistenza, nonché una testimonianza dei danni intellettuali dello stalinismo che dovrebbero consentire di delineare, in controluce, il Lukács che avrebbe potuto essere.

[2] «*Eine gründlichere Bekanntschaft mit dem Theoretiker Lenin konte ich erst in der Wiener Emigration machen* » (Solo durante l'emigrazione viennese mi fu possibile una più approfondita conoscenza di Lenin come teorico), in: *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967, p. XI. In una recente intervista Lukács precisava: « Posso affermare che non conoscevo direttamente che pochi articoli e *Stato e rivoluzione* ». In: « Action poétique », n. 49, 1972, p. 28.

[3] A questo proposito desidero, in particolare, ringraziare Erika Poeschl, docente a Vienna, che ha svolto la maggior parte delle ricerche in loco.

[4] In particolare quella di Ilona Duczynska, vecchia militante espulsa dal Partito comunista ungherese nel 1922 per « deviazionismo luxemburghista » (conversazione registrata a Vienna il 15-11-1971 e il 19-2-1972).

I. L'ESILIO DI LUKÁCS A VIENNA

Dopo la caduta della *Repubblica ungherese dei consigli*, proclamata il 21 marzo del 1919 e durata trentatré giorni, Béla Kun era fuggito immediatamente a Vienna: « Il primo agosto [1919], alle ore 23, Béla Kun e due suoi compagni lasciarono Budapest in un treno speciale sotto la protezione della missione militare italiana ».[5] Giunti a Vienna, furono « immediatamente condotti alla prefettura di polizia e poi nella residenza obbligata al castello di Karlstein, nei dintorni della capitale austriaca ». Lukács che, come comunista, aveva fatto parte del governo di Béla Kun in qualità di vicecommissario del popolo al Ministero della Pubblica Istruzione (il ministro era il socialdemocratico Kunfi) e aveva anche ricoperto la carica di commissario politico per la quinta divisione dell'armata rossa ungherese, aveva deciso di continuare sul posto la lotta clandestina. Si racconta perfino che, durante i combattimenti, non avesse esitato a camminare sui rialzi delle trincee per mettere in pratica la teoria che vuole che il comandante dia esempio di coraggio,[6] comportamento, per altro, militarmente irresponsabile che metteva la vita dei soldati in pericolo; di fatto il nemico scagliò un attacco proprio verso quella direzione. Più che di una vera e propria *praxis* si trattava di un atteggiamento dedotto da una teoria prestabilita.

Dopo la caduta della Repubblica dei consigli, Lukács si rifugiò nello studio della fotografa Olga Máté, che abitava al numero 12 di via Veres Pálné. Questo studio fotografico era costituito, in realtà, da una mansarda che comunicava, attraverso una porta segreta, con il solaio dove Lukács stava nascosto. Quando doveva uscire dal suo nascondiglio, un ragazzo faceva da palo. In seguito trovò rifugio, nello stesso quartiere, in un convento, camuffandosi da monaco e facendosi fare la chierica. Si racconta anche che una volta l'abate del monastero gli disse: « Figlio mio, lascia che ti benedica », e Lukács rispose: « Padre, Dio non esiste ». Dopo un paio di mesi di vita clandestina, però, Lukács giudicò più

5 Arpad Szélpal: *Les 133 jours de Béla Kun*. Fayard, Paris, 1959, p. 256.

6 Questo episodio è servito d'ispirazione allo scrittore ungherese Jozsef Léngyel che nel suo romanzo *Prenn Ferenz hanyatott élete*, descrive Lukács sotto il nome del personaggio Nándor Benzy.

prudente lasciare l'Ungheria; camuffato questa volta da operaio, si nascose nella stiva di un rimorchiatore che risaliva il Danubio alla volta di Vienna.[7] Quella di lasciare Budapest fu un'ottima idea, perché un suo compagno di lotta clandestina, già dirigente della polizia rossa, Otto Korvin, venne di lì a poco arrestato e condannato all'impiccagione. Anche Lukács venne arrestato a Vienna nel 1919. Ormai, il suo maggior pericolo, così come per gli altri esuli che lo avevano preceduto, era l'estradizione. Il governo Horthy aveva fatto pervenire ai responsabili della polizia di Vienna, già dal 16 agosto 1919, una lista di nominativi di persone, tra i quali quello di Lukács, accusate di « reati comuni ». Si domandava se queste persone si trovavano sul suolo austriaco e, in caso affermativo, se ne esigeva l'arresto.[8] Nello stesso *dossier* si può rinvenire anche un appunto, datato 6 settembre 1919, dove il governo Horthy indica l'estradizione delle persone elencate: Béla Kun, Eugen Landler, Wilhelm Bohm, Zoltán Rónai, Desider Bokányi, Ernst Pór, Josef Cserni, Albert Kalmár e Eduard Klepkó, tutti accusati di reati comuni. Lukács non figura ancora sulla lista perché le autorità ungheresi dovevano essere state informate, in qualche modo, che si trovava ancora in Ungheria. Un'identica richiesta di estradizione fu certamente fatta anche per Lukács quando si seppe del suo arresto a Vienna, dal momento che, nel novembre del 1919, una petizione in suo favore venne firmata dalle seguenti personalità: F.F. Baumgartner, R. Beer-Hofmann (che sarebbe stato intimo amico di Lukács durante tutto il periodo della permanenza a Vienna del filosofo), R. Dehmel, P. Ernst, L. Franck, M. Harden, A. Kerr, Heinrich Mann, Thomas Mann, E. Pretorius, K. Scheffler. Questa petizione, intitolata « Per la salvezza di György Lukács », venne pubblicata dai quotidiani tedeschi. Vi si leggeva: « Non è il politico, bensì l'uomo e il pensatore Lukács che vogliamo difendere. Abbandonate, un giorno, le seduzioni di una facile esistenza che la sua nascita gli avrebbe reso possibile, egli si è votato alla difficile e solitaria vita del pensatore. Consacrandosi alla politica, egli ha sacrificato tutto ciò che aveva di più caro, la sua libertà di pensiero,

[7] In questa sua fuga venne aiutato da Karl Mannheim.

[8] « *Allgemeines Verwaltungsarchiv. Akte der deutsch-österreichschen Staatskanzlei*, 1919, *Aktzahl* 3094 ».

per dedicarsi completamente all'opera di riforma che aveva deciso di portare a compimento. Il governo ungherese esige la sua estradizione dall'Austria dove in questo momento egli si trova in libertà vigilata: l'accusa è quella di aver causato un omicidio politico. Solo un odio cieco potrebbe far credere a una tale insinuazione. La libertà di Lukács non è un problema politico. Per coloro che conoscono la sua dirittura morale, il suo livello spirituale, le sue opere di filosofia e di estetica è invece un dovere protestare contro questa richiesta di estradizione ».[9]

Questa petizione prova come Lukács fosse già conosciuto e stimato negli ambienti letterari e universitari di lingua tedesca. Tuttavia, anche riuscendo ad evitare l'estradizione, i rifugiati ungheresi non erano affatto al riparo dai pericoli. Il 13 dicembre 1919, venne arrestato, a Karlstein, l'ungherese Alexander Malcsik che dichiarò, all'inizio, di essersi recato colà per portare a uno degli internati un paio di scarpe. Dopo però, finì per confessare che il suo vero scopo era quello di esplorare il terreno in vista di un possibile tentativo di liberazione di Béla Kun di cui si diceva amico. Confessò, inoltre, che c'erano delle armi nascoste a Raab, cittadina non lontana da Karlstein, e che altri compagni (fece il nome di un certo Horváth) avrebbero dovuto partecipare all'azione. Malcsik fu espulso dall'Austria. Alcuni giorni dopo, il 19 dicembre 1919, vennero arrestati Ladislaud Gábor von Horvarth e suo fratello Andréas mentre si aggiravano con fare sospetto intorno al castello di Karlstein. Costoro confessarono di essere venuti in Austria per impossessarsi di Béla Kun e consegnarlo nelle mani della giustizia del regime di Horthy. Raccontarono che duemila ufficiali ungheresi avevano fatto giuramento di riportare Béla Kun in Ungheria prima del 1° febbraio 1920, e che in Ungheria era stata formata un'associazione — composta in massima parte da quegli ufficiali e dalle loro famiglie che erano stati duramente perseguitati sotto il regime di Béla Kun — i cui membri si erano impegnati a sopprimere Béla Kun nel caso l'Austria non avesse concesso il permesso di estradarlo in Ungheria. I due fratelli Horváth confessarono di fare anch'essi parte di questa associazione e di aver avuto, nella propria famiglia,

[9] Citato da Ehrard Bahr in: *Georg Lukács*, Berlin, 1970.

tre sorelle morte di fame poiché il governo di Béla Kun aveva rifiutato ostinatamente di concedere loro le tessere per l'acquisto degli alimenti. Al momento dell'arresto, erano stati trovati in possesso di capsule avvelenate; pur avendo costoro affermato che queste dovevano servire per suicidarsi in caso di cattura, si pensò che essi volessero, in realtà, usarle per sopprimere Béla Kun.[10]

Non sentendosi sicuri nel castello, i prigionieri chiesero e ottennero di essere trasferiti a Vienna dove trovarono posto a Steinhof, un edificio per alienati. Non per questo cessarono i tentativi di sopprimere gli esuli. Il 4 aprile 1920, all'interno del manicomio venne arrestato un uomo trovato in possesso di una scatola di cioccolatini avvelenati. Intanto, verso la fine del 1919, Lukács era stato liberato, anche se rimaneva sotto la sorveglianza della polizia e in posizione estremamente precaria. Il permesso di soggiorno, infatti, valeva solo sei mesi e il rinnovo non era automatico. In una lettera al Ministro degli Esteri austriaco, datata 29 giugno 1922, il questore di Vienna, Schober, manifestava forti riserve sull'opportunità di rinnovare il permesso di soggiorno agli ex membri della Repubblica dei consigli ungherese citando, tra gli altri, i nomi di Eugen Landler e György Lukács. Gli esuli avevano, infatti, inoltrato una richiesta di rinnovo del permesso di soggiorno tramite il loro procuratore legale Rudolf Shrein. Il questore Schober faceva notare al Ministro degli Esteri come, grazie alla repressione esercitata dai servizi di polizia verso l'attività sovversiva degli esuli comunisti in Austria, un buon numero di questi si fosse trasferito a Berlino per essere più al sicuro. Sarebbe stato sufficiente non rinnovare loro il permesso di soggiorno per levarseli tutti dai piedi, cosa per altro vantaggiosa per la politica estera austriaca.[11] Nella stessa relazione, il questore si rivolgeva al sindaco di Vienna ricordandogli che i fuoriusciti in questione erano stati regolarmente espulsi dalla capitale nel dicembre 1921, e che solo per la benevolenza del sindaco stesso i loro permessi di soggiorno erano stati rinnovati fino al 30 giugno del 1922. Nel documento venivano poi

[10] « *Haus-Hof-und Staatsarchiv Wien, Neues politisches Archiv, Liasse Ungarn Faszikel 881 I/20, Pr.Z 16676/2* » (*Bundespolizeidirektion Wien, an die Staatsanwaltschaft*, il 23 dicembre 1919).

[11] « *Haus-Hof und Staatsarchiv Wien, Neues politisches Archiv, Liasse Ungarn, Faszikel 881, n. 2258* ».

analizzati singolarmente i casi di ciascun emigrato ungherese: Julius Lengyel, Albert Király, Eugen Landler, Andor Gábor, Ladislas Rudas, Béla Vágó, Franz Rákos, Josef Révai, Albert Székely, György Lukács e Méla Szántó. Di Lukács veniva detto che, secondo le informazioni in ricevute, « non abitava il suo appartamento in maniera continuativa ». Il questore ne deduceva che la presenza di queste persone a Vienna non era giustificata da un lavoro regolare e ne raccomandava pertanto l'espulsione. Inoltre, sosteneva, vi era un ulteriore motivo: i disordini politici, verificatisi poco prima in Germania, erano stati, in larga misura, causati dall'attività sovversiva dei comunisti ungheresi. D'altra parte, la situazione economica a Vienna non era rosea; la popolazione era in agitazione per le pessime condizioni di vita e per ciò stesso sensibile alla propaganda comunista. La minima scintilla avrebbe potuto scatenare un incendio incontrollabile.[12] Da una seconda lettera di Schober al Ministro degli Esteri, veniamo a sapere che il sindaco di Vienna — che esercitava, contemporaneamente, anche i poteri sulla provincia — aveva espulso Landler, Rudas e Székely. Il permesso di soggiorno dei rimanenti esuli ungheresi, tra i quali figura anche Lukács, era stato invece rinnovato fino al dicembre del 1922.[13] È possibile che, in questa occasione, Lukács abbia ancora una volta beneficiato dell'appoggio di Thomas Mann. Si sa che quest'ultimo, durante uno « di quei viaggi artistici nell'Europa centrale che » — come scrive lui stesso ad André Gide[14] — « sono così alla moda in questi ultimi anni », incontrò Lukács a Vienna, per la prima e l'ultima volta, nel gennaio 1922. Mann era giunto da Praga e si stava recando a Budapest, invitato dal padre di György Lukács.[15] Aveva preso festosamente alloggio all'Hotel Imperial. Già in occasione di un precedente viaggio nel

[12] Questa relazione di Schober al sindaco di Vienna si trova nel medesimo dossier della lettera precedente al Ministro degli Esteri, presso l'archivio nazionale austriaco.

[13] « *Haus-Hof und Staatsarchiv, Neues politisches Archiv, Liasse Ungarn, Faszikel 881, n. 2425* ».

[14] Lettera del 21 gennaio 1922 in: *Epistolario 1889-1936*, Mondadori, Milano 1963.

[15] Questa precisazione è fornita da Hans Bürgin e Hans-Otto Mayer che fanno un minuzioso resoconto dell'attività quotidiana di Thomas Mann in: *Thomas Mann, eine Chronik seines Lebens*, S. Fischer, Frankfurt/M 1965, p. 58.

1919, era stato ricevuto in maniera principesca: « La mia lettura », scriveva a Brantl,[16] « nel salone della Cancelleria di Stato ebbe addirittura un carattere ufficiale. Il vicecancelliere mi rivolse un indirizzo di saluto ».[17] Stando così le cose, non c'è dubbio che la petizione in favore di Lukács, firmata da Thomas Mann, abbia avuto il suo peso.

Comunque siano andate le cose nel dettaglio, resta il fatto che, passati i primi mesi di esilio, la situazione di Lukács si stabilizzò almeno in parte. Il 15 aprile del 1923, per esempio, l'ambasciatore ungherese fece pervenire al Ministro degli Esteri austriaco una lista di cinquanta emigrati ungheresi, che, secondo le informazioni dell'ambasciata ungherese a Vienna, esercitavano attività politiche in territorio austriaco. In questa lista, tuttavia, mentre si nota il nome del socialdemocratico Kunfi, già Ministro della Pubblica Istruzione nel governo di Béla Kun, e molto più moderato del suo vice, il commissario del popolo György Lukács, il nome di Lukács non compare affatto.[18] Esiste poi, negli archivi nazionali, un'altra lettera in data 23 luglio 1923, che riguarda Lukács; è una lettera del commissariato di polizia indirizzata al dipartimento del Ministero degli Interni della Cancelleria; si dice che « l'ex commissario del popolo György Lukács, domiciliato a Vienna in via Isbary al numero 12, ha firmato una dichiarazione protocollare in cui anche lui ormai si impegna ad astenersi da qualsiasi attività politica che possa, in qualche modo, danneggiare gli interessi del Paese che lo ospita ».[19] L'espressione « anche lui ormai » (*nunmher auch*) fa supporre che gli altri esuli avessero già firmato la dichiarazione in oggetto; si ignora, tuttavia, se Lukács si fosse, in un primo tempo, rifiutato di sottoscriverla o se si fosse omesso di sottoporgliela. Vedremo comunque come, nell'intervista pubblicata in appendice a questo volu-

[16] Si tratta del dott. Jodok Fink (1853-1929).

[17] Lettera del 15 dicembre 1919, in: *Epistolario, 1889-1936*, cit. p. 233. Non fu certo questo il solo viaggio di Thomas Mann in Austria; il 12 ottobre del 1932, così scriveva, ad esempio, a Käthe Hamburger: « Nei prossimi giorni dovrò andare per una settimana a Vienna, dove tra l'altro, cosa poco romanticamente tradizionale, voglio parlare a dei lavoratori socialisti » (che, detto tra parentesi, testimonia quanta preoccupazione avessero gli austromarxisti di assicurare l'educazione dei loro militanti).

[18] « *Haus-Hof und Staatsarchiv Wien, Neues politisches Archiv, Liasse Ungarn. Faszikel 881, Akstzahl, 1133* ».

[19] *Ibidem, Polizeidirektion in Wien, Pr.Z. - 1006/II.*

me, Lukács faccia due volte allusione a questa promessa che gli aveva, in quel frangente, consentito di evitare l'espulsione.

Supporre che da questo momento in poi Lukács menasse una vita tranquilla sarebbe però dimenticare che, prima di scrivere le « tesi di Blum » (di cui ci occuperemo in seguito) egli si recò clandestinamente in Ungheria come rappresentante del Partito comunista ungherese. In realtà, egli fu in pericolo fino alla fine del suo soggiorno a Vienna dal momento che, ancora nel 1929, Thomas Mann ritenne necessario inviare al cancelliere austriaco Seipel una lettera aperta in cui si chiedeva di non espellere lo scrittore ungherese. Lukács stesso ha citato un passo di questa lettera nella prefazione del 1963 al suo libro su Thomas Mann.[20] Certo, in questa lettera a Seipel, magari anche perché la richiesta fosse più efficace, Thomas Mann sottolineava chiaramente di non condividere tutte le posizioni di Lukács: « Conosco... Lukács anche personalmente. Una volta, a Vienna, egli mi espose le sue teorie per un'ora. Finché parlava aveva ragione. E se dopo mi rimase l'impressione di un'astrattezza paurosa, mi rimase anche quella della purezza e della generosità intellettuale ». Mann prendeva ugualmente le distanze da quello che era stato il ruolo politico che « questo eminente teorico » aveva avuto in Ungheria, « quando circostanze catastrofiche avevano offerto ad uomini animati dall'ideale la possibilità passeggera di sperimentare su un popolo vivo le loro idee ». Non per questo rinunciava ad appoggiare senza riserve lo « scienziato », « l'intellettuale », del quale ammirava la forza, la purezza e il coraggio spirituale. Sosteneva che l'espulsione avrebbe significato per Lukács la « fine ». Precisava: « Ha una moglie e tre bambini. Vive con essi a Vienna in condizioni che solo la sua natura ascetica gli permette di sopportare, sia per quanto riguarda il fisico che lo spirito. I suoi amici mi assicurano che non riescono ad immaginare ciò che potrebbe accadere a Lukács e alla sua famiglia in caso di espulsione, nei giorni che seguirebbero e ancora in seguito. Tornare in Ungheria? Sono il martirio e la morte che l'attendono. A Monaco? Non vi sarebbe accolto. A Berlino? Non avrebbe di che sfamarsi né un tetto ». E

[20] In: *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna*, Feltrinelli, Milano 1956, p. 8.

concludeva sostenendo che questa espulsione era come « una condanna a morte a breve scadenza ».[21]

Lukács non venne espulso ma, forse stanco di trovarsi continuamente in pericolo, finì, nel 1930, per lasciare l'Austria e recarsi a Berlino.

II. LA VITA E LE ATTIVITÀ DI LUKÁCS A VIENNA

Ma, a parte le informazioni che possiamo ricavare dai documenti ufficiali, dalle petizioni in suo favore e dalle lettere aperte, che cosa si conosce, in realtà, dell'attività di Lukács a Vienna? In che modo veramente viveva?

Di solito ci si accontenta di vaghe annotazioni come quella che segue: « Era in un caffè di Vienna che Lukács e i suoi amici avevano istallato il loro quartier generale e passavano il tempo a discutere sull'etica e sulla tattica ».[22] Una tale informazione, per altro esatta, rischia tuttavia di portar fuori strada là dove non si conosca la reale funzione dei caffè nella Vienna dell'epoca. Le riunioni che vi si tenevano erano altrettanto serie di quelle che oggi avvengono nei nostri « centri di ricerca » dove, per altro, non si manca mai di bere qualche caffè mettendo momentaneamente da parte il lavoro. Ogni gruppo vi aveva la sua sala di riunione, e le discussioni erano più simili a dei « seminari » che a chiacchiere da caffè. Nella prefazione del 1967 alle sue opere di questo periodo, Lukács medesimo scrive: « Con l'emigrazione viennese comincia soprattutto un periodo di studi ».[23] Il gruppo al quale Lukács apparteneva si riuniva regolarmente, anche se all'inizio dell'emigrazione non esistevano lotte di frazioni vere e proprie. Ad ogni modo, a parte queste riunioni informali, il Partito comunista ungherese aveva organizzato una scuola per *tutti* i membri del partito. Le riunioni avevano luogo il martedì, nello scantinato del caffè

[21] Riportata in: *La pensée de Georg Lukács*, E. Bahar, E. Privat, Toulouse 1972, pp. 40-41. L'originale di questa lettera non si trova negli Archivi Nazionali di Vienna; Seipel, comunque, dette ordine che tutti i suoi incartamenti venissero distrutti dopo la sua morte.

[22] Arpad Szelpál: *Les 133 jours de Béla Kun*, cit., 267.

[23] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967, p. XI.

Liechtenstein, non lontano dal liceo francese di Vienna. Questo caffè era dotato di una sala in grado di contenere un centinaio di persone; secondo Ilona Duczynska, che lo frequentò, la sala era sempre piena di gente. Non si trattava, comunque, di riunioni clandestine; le autorità ne erano a conoscenza e le tolleravano. Le conferenze erano tenute da György Lukács, Arpad Haasz, Laszlo Rudas, Gyula Lengyel, ecc.

In effetti, il Partito comunista ungherese si era ricostituito nei circoli degli esuli ungheresi a Vienna. È quindi anche in questo senso che le riunioni al caffè Liechtenstein erano ben lontane dall'essere delle semplici chiacchiere da bar. Lukács, dopo aver ricordato che l'esilio viennese fu per lui soprattutto un periodo di studi[24] e particolarmente di studio del pensiero di Lenin, aggiunge: « Mai un solo istante, questi studi furono avulsi dalla realtà rivoluzionaria ».[25] Si trattava, soprattutto, di salvaguardare la continuità del movimento operaio in Ungheria, di trovare delle parole d'ordine e dei mezzi adeguati per assicurarne la sopravvivenza anche sotto il terrore bianco. D'altra parte, gli esuli ungheresi non potevano certo tenersi isolati dal movimento rivoluzionario internazionale, soprattutto a Vienna, dove, come ricorda Lukács, vivevano un gran numero di altri esuli politici dei Balcani e della Polonia, senza contare le soste dei comunisti tedeschi, francesi, italiani (Bordiga, Terracini), olandesi (Pannekoek, Roland Holst), ecc. Da questi contatti nacque la rivista « Kommunismus »[26] che divenne l'organo principale delle correnti dell'ultra-sinistra della III Internazionale e alla quale Lukács collaborò attivamente in qualità di

[24] Nell'introduzione alla prima edizione di *Storia e coscienza di classe*, datata Natale 1922, Lukács scriveva, con molto più umorismo, che i testi principali del suo libro erano stati scritti a Vienna « in un tempo di ozio involontario ». E aggiungeva che « benché alla loro base si trovino dei lavori occasionali, tutti gli altri saggi erano nati in mezzo al lavoro di partito » (*Op. cit.*, p. XLV).

[25] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XI.

[26] « *Kommunismus* » (*Zeitschrift der Kommunistichen Internationale für die Länder Südosteuropas*) *I. Jahrg, Heft 1/2, 1-2-1920-II. Jahrg, Heft 31/32*, 1-9-1921. *Wien Verlag des Kommunismus.* Il primo numero doppio di questa rivista dell'Internazionale comunista per i Paesi dell'Europa sud-orientale apparve il primo febbraio 1920. La pubblicazione non durò neppure diciotto mesi, e l'ultimo numero doppio, 31/32, è datato 1-9-1921. « Kommunismus » è stato riprodotto in fac-simile dall'originale in 3 volumi dall'Istituto Feltrinelli a Milano [Trad. it. Marsilio, Padova 1972].

membro del collettivo di redazione (tuttavia, nei primi tempi, i suoi contributi apparvero firmati con le sole iniziali). Nonostante gli insuccessi della rivoluzione comunista in Europa, e nella fattispecie in Finlandia, in Ungheria e in Baviera, gli animatori della rivista non ammettevano che il movimento rivoluzionario fosse in una fase di riflusso; ritenevano al contrario, come nella prefazione del 1967 lo stesso Lukács ricorda, che la marea della rivoluzione avrebbe, di lì a poco, fatto trionfare il socialismo in Europa e magari nel mondo intero. Questa aspettativa messianica finiva certo per conferire alla rivista « Kommunismus » uno spirito settario, anche se Lukács si preoccupa di distinguere i due tipi di settarismo presenti nella III Internazionale (e, per altro, anche nelle due tendenze contrapposte del Partito comunista ungherese in esilio). Esisteva, da un lato, il settarismo burocratico, rappresentato prima da Zinoviev, poi da Stalin, al quale, secondo il parere di Lukács apparteneva anche Béla Kun. Si trattava di un settarismo conservatore nei suoi fini e burocratico nei suoi metodi. Il settarismo di ultra-sinistra della rivista « Kommunismus » anticipava invece, sul piano teorico, i metodi più radicali e la frattura totale con tutte le istituzioni, tutte le forme di vita borghese. È all'interno di questa prospettiva teorica che Lukács e i suoi amici avevano preso posizione contro ogni partecipazione al gioco parlamentare, come vedremo in seguito analizzando le opere scritte da Lukács durante il suo soggiorno a Vienna. Questa visione messianica portava così Lukács ad assumere delle posizioni pratiche specifiche per ciò che concerneva l'azione del Partito comunista ungherese e l'opponeva decisamente a Béla Kun il rappresentante della politica di Zinoviev (al quale Lukács contrappone Lenin, o meglio al quale muoverà più tardi l'accusa di aver approfittato della malattia di Lenin per introdurre nell'Internazionale, a partire dal 1920, metodi burocratici).[27] Per altro, lo stesso Lukács riconosce di non essere

[27] Lukács aveva, non c'è dubbio, ottimi motivi per non essere tenero nei confronti di quel Zinoviev del 1924 che G. Lichtheim definisce « demagogo stupido e vanitoso, con un livello mentale giusto sufficiente per il proprio ruolo di esaltato » (in: *Lukács*, Paris, Seghers, 1971, p. 86), dove si conferma quanto il successo della rivoluzione russa avesse trasformato anche i più pavidi in esseri pieni di iattanza. Durante il quinto congresso mondiale dell'Internazionale comunista, Zinoviev si scagliò in maniera furibonda contro il

stato, a quell'epoca, preparato a tali compiti pratici. Fortunatamente, aggiunge, alla testa dell'opposizione alla corrente di Béla Kun si trovava un uomo di grande intelligenza, ma soprattutto di grandi capacità pratiche: Eugen Landler. Landler, pur comprendendo benissimo i problemi teorici, li mediava sempre con la pratica rivoluzionaria; il suo pensiero era costantemente in rapporto con la vita reale delle masse. Sotto l'influenza di quest'ultimo, Lukács abbandonò sempre più il settarismo avventurista di Béla Kun, pur restando, per ciò che riguardava i grandi problemi internazionali, su posizioni di ultra-sinistra.[28] Esisteva dunque, nel pensiero e nell'azione politica del Lukács di questo periodo, un conflitto e una contraddizione tra *realismo politico* quanto all'azione da condurre in Ungheria e *messianesimo settario* quanto alla rivoluzione proletaria mondiale. Vedremo nello studio del personaggio Naphta, che costituisce la terza parte di questo volume, come Thomas Mann fosse soprattutto impressionato da quest'aspetto messianico del suo interlocutore. È, per altro, un fatto, che Lukács — nonostante il senso del reale di Eugen Landler — non si trovava nella posizione migliore per una prassi efficace, non essendo in condizione di avere contatti con i militanti in Ungheria se non in maniera clandestina e certo precaria.[29] D'altro lato, nessun contatto diretto era possibile con il movimento operaio austriaco: come è stato già ricordato, gli esuli politici ungheresi avevano dovuto promettere di non interferire con la politica del Paese ospite pena l'estradizione (che era sinonimo di condanna a morte) o, nel migliore dei casi l'espulsione. Per questo motivo gli esuli ungheresi non potevano avere

« marxismo dei professori » (principali obiettivi dell'attacco: Korsch e Lukács). Così dichiarò segnatamente: « Se qualcuno di questi professori viene ancora a ripeterci le sue teorie marxiste, un processo si renderà necessario. Non possiamo tollerare che, nella nostra Internazionale comunista, un simile revisionismo resti impunito ». Magnifico. Ecco che, come ai tempi dell'Inquisizione, gli stupidi continuavano a vendicarsi della superiorità intellettuale per mezzo del terrorismo dell'apparato.

[28] Questa descrizione non è in contraddizione con il giudizio meno sfumato di Michel Novak: « Esiste un solo periodo nella vita di Lukács, dal 1920 al 1930, in cui teoria e pratica tendevano a fondersi (...) Fu quando divenne uno dei dirigenti del Partito comunista ungherese ». (*L'itinéraire politique de Georg Lukács*, in: « La Verité », giugno 1970, 548, p. 46.)

[29] È questo il motivo per cui, in seguito, verso il 1926 o il 1927, Lukács dovette recarsi clandestinamente in Ungheria per documentarsi di prima mano.

con i comunisti austriaci che rapporti saltuari e segreti; non vi era alcuna possibilità di partecipare alle loro riunioni né di intervenire in alcun modo negli affari interni del Paese. Così — e a questo soggetto le testimonianze concordano — gli emigrati ungheresi vivevano in un circolo chiuso, dediti soprattutto a lotte interne di frazione. Questo non vuole dire, però, ch'essi non avessero alcun contatto con l'Austria o con gli altri Paesi. Ilona Duczynska ci fornisce, su questo punto, un'interessante testimonianza che prova come dei rapporti esistessero e fossero accuratamente organizzati. Ungherese di origine, tornata da Mosca dopo un soggiorno di sei mesi, questa rivoluzionaria aveva avuto l'incarico di incontrarsi con Lukács il 25 settembre del 1920, a un'ora precisa, a casa dello stesso Lukács, al numero 20 di Laudongasse. Lo scopo dell'incontro erano alcuni messaggi da parte di Béla Kun e Matyas Rakosi ch'ella doveva recapitargli. Naturalmente, Lukács non mancò all'appuntamento. Ilona Duczynska riferisce di aver potuto vedere solo una stanza dell'appartamento di Lukács; si trattava di un locale ammobiliato in maniera molto semplice. Entrando, nel corridoio di ingresso, aveva notato un bambino di circa due anni che sarebbe, in seguito, diventato il fisico atomico Janossi. Questo bambino era il figlio che la seconda moglie di Lukács, Gertrud Bortstieber, aveva avuto da un matrimonio precedente; Gertrud aveva anche un altro figlio. Ambedue vennero adottati da Lukács che li allevò come figli propri con la figlia avuta da lui stesso in questo matrimonio.[30]

È noto dagli archivi della polizia viennese che un altro esule ungherese, Ladislaus Rudas, abitava nello stesso im-

[30] In realtà, a quell'epoca, Lukács non era ancora ufficialmente sposato con Gertrud Bortstieber. Quando Korsch gli propose di trasferirsi a Iena, in qualità di docente, gli consigliò di regolarizzare la propria situazione familiare, dal momento che un professore di una grande università tedesca non avrebbe potuto vivere in stato di concubinaggio. Lukács allora si sposò; ma poiché, in seguito, l'incarico non poté, malgrado ciò, essere ottenuto, Lukács e la sua compagna ritornarono al loro precedente stato civile. Quando, tuttavia, emigrarono in U.R.S.S. si rese di nuovo necessario legalizzare la convivenza. Per questo Lukács — che aveva smarrito il certificato del primo matrimonio viennese — si sposò due volte, senza aver mai divorziato, con la stessa donna. Gertrud Lukács morì il 28 aprile 1963. Lukács le aveva dedicato l'*Estetica* con queste parole: « Come un modesto riconoscimento per i quaranta e più anni di comunanza nella vita e il pensiero, nel lavoro e la lotta ».

mobile di Lukács. Rudas si faceva però vedere soprattutto in un caffè all'angolo della Laudongasse dove scriveva, con perseveranza, un libro contro la frazione di Béla Kun. Quest'opera, intitolata; *Abenteur und Liquidatorentum* (Avventurismo liquidatorio) divenne il breviario del gruppo Landler-Lukács.

Lukács dovette restare per qualche tempo a questo indirizzo poiché, nel 1922, abita ancora nella stessa casa anche se la polizia viennese annota che Lukács vi risiede solo in maniera saltuaria. Il filosofo si era fatto ormai degli amici a Vienna e riteneva certamente opportuno sottrarsi, di tanto in tanto, allo stretto controllo della polizia. Sappiamo inoltre dalla testimonianza di Ilona Duczynska, che Lukács soggiornò anche, insieme ad altri esuli ungheresi, a Hinterbrühl, nel Helmstritmühle, un antico mulino ristrutturato ed adibito a centro profughi per iniziativa di un'interessante personalità dell'alta società viennese: Eugénie Schwartwald. Questo centro fungeva principalmente come asilo per anziani ma ospitava anche, dopo la caduta della Repubblica dei consigli, esuli ungheresi che vi trovavano un tetto e tre pasti al giorno. Eugénie Schwartwald, che dirigeva nella Wallerstrasse di Vienna una scuola per giovani ragazze (scuola che fu frequentata anche dalla moglie di Bertold Brecht), era anche l'animatrice di un circolo letterario e, un po' in questa veste, venne in aiuto di un certo numero di esuli ungheresi tra cui Lukács e Béla Balasz, il poeta. Eugénie non si contentava di assicurare cibo e giaciglio ai suoi assistiti nel vecchio mulino di Hinterbrühl, ma distribuiva anche buoni gratuiti per i pasti, buoni che potevano essere spesi presso una taverna di sua proprietà che, con il nome di *Prodromos*, aveva aperto a Vienna durante gli anni del conflitto.[31] Certo le condizioni di vita, come diceva anche il proverbio: « *Non si ha abbastanza per vivere e troppo per morire* », erano molto dure. È tuttavia proprio in queste condizioni di precarietà che Lukács scrisse quella parte della sua opera che gli valse la stima duratura dell'intellighenzia occidentale.

[31] Esistevano, a Vienna, un gran numero di queste taverne aperte per iniziativa di Schwarzwald.

III. LE OPERE DEL PERIODO VIENNESE

Non è questa la sede per condurre un'analisi dettagliata di tutto ciò che Lukács ha scritto tra i 35 e i 45 anni, e tanto meno dei suoi testi più importanti, specialmente quelli che costituiscono l'insieme di *Storia e coscienza di classe*, essendo questi ultimi tra i più conosciuti. Ciò che riteniamo, invece, interessante studiare è il cammino del pensiero di Lukács durante questo periodo o, più esattamente, la sua evoluzione radicale dall'ultra-sinistra messianica a posizioni vicine a quelle dell'austromarxismo. Mi rendo conto che una simile caratterizzazione potrà apparire a molti paradossale, ma spero che uno studio particolareggiato di un testo fondamentale del 1928, le « tesi di Blum », e ancora poco noto, consentirà di chiarire, a sufficienza, il senso di questa orientazione.

Quando ci si propone di analizzare l'itinerario intellettuale di un autore, la prima cosa da fare è quella di classificare rigorosamente l'ordine cronologico dei suoi scritti. Questa necessità, a proposito di Lukács, ci obbligherà a una sorta di sacrilegio che consisterà nel frammentare il suo capolavoro: *Storia e coscienza di classe*. Infatti, in questo testo rinomato, accanto ai capitoli fondamentali, compaiono articoli scritti e pubblicati, almeno in forma non definitiva, molti anni avanti. Naturalmente, nell'elenco che segue, i testi che appartengono a *Storia e coscienza di classe* verranno presentati come tali.

1. ELENCO CRONOLOGICO DEGLI SCRITTI DI LUKÁCS SUI PROBLEMI DI POLITICA E IDEOLOGIA[32] PUBBLICATI DAL 1918 AL 1933

A) *Testi scritti in Ungheria durante la Repubblica dei consigli o poco prima*:

1918

— *Emil Lask*. Necrologio, in « Kant-Studien », XXII, 1918.
— *Il bolscevismo come problema morale*, in « Szabadgondolat », dic. 1918.

[32] Durante quello stesso periodo Lukács non pubblicò che tre brevi testi sull'estetica: su Balzac, su Karl Kraus e *L'arte per l'arte e il proletariato*.

1919

— *Il ruolo della morale nella produzione comunista*, in « Socialis Termelés » I/II 1919 (6 pagine).
— *Discorsi al congresso dell'associazione nazionale dei giovani operai a Budapest*, agosto 1919, recensione in « Freie Jugend » I/4, 1919.
— *Tattica e etica*, Budapest, 1919 (40 pagine).
A questi testi bisogna aggiungere due saggi ripubblicati nel 1922 in *Storia e coscienza di classe*, e precisamente:
— *Che cos'è il marxismo ortodosso?*, marzo 1919 (28 pagine).
— *Il mutamento della funzione del materialismo storico*, giugno 1919 (35 pagine).

Questi temi sono stati, come lo stesso Lukács rileva, rielaborati nel 1922, « ma senza che l'orientamento fondamentale ne venisse alterato ».[33]
Nella già citata prefazione del 1967 alle sue opere giovanili, Lukács si mostra estremamente severo verso i suoi scritti di questo periodo: « Sui pochi saggi del periodo della Repubblica ungherese dei consigli e della sua preparazione non è necessario dire molte cose. Noi eravamo — ed io ero forse meno di tutti — molto poco preparati spiritualmente a dominare i grandi compiti; l'entusiasmo tentò, semplicemente ma onestamente di sostituire la scienza e l'esperienza. Mi limito a ricordare gli unici dati di fatto qui particolarmente importanti: noi avevamo una scarsa conoscenza della teoria leninista della rivoluzione (...) Allora erano stati tradotti ed a noi accessibili soltanto pochi articoli e opuscoli ».[34]

B) *Testi scritti a Vienna*:

1920

— *La questione dell'organizzazione degli intellettuali*, in « Kommunismus », I/3, 1920 (5 pagine).
— *Il più recente superamento del marxismo* (critica a O.

[33] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XI.
[34] *Ibidem*, p. X.

Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*), in « Kommunismus », I/5, 1920 (3 pagine).

— *Sul problema del parlamentarismo*, in « Kommunismus », I/6, 1920 (13 pagine).
— *Problemi dell'organizzazione della III Internazionale*, in « Kommunismus », I/8-9, 1920 (13 pagine).
— *La missione morale del partito comunista*, in « Kommunismus », I/16-17, 1920 (8 pagine).
— *La serrata capitalista e il boicottaggio proletario*, in « Kommunismus », I/25-26, 1920 (8 pagine).
— *L'opportunismo e il putschismo*, in « Kommunismus », I/32, 1920 (9 pagine).
— *La crisi del sindacalismo in Italia*, in « Kommunismus », I/41-42, 1920 (8 pagine).
— *Kassel e Halle*, in « Kommunismus », I/41-42, 1920 (8 pagine).
— *La vecchia e la nuova cultura*, in « Kommunismus », I/43, 1920 (12 pagine).
Questo testo venne scritto nel giugno del 1919 durante la Repubblica dei consigli.
— *Il congresso del Partito comunista tedesco*, in « Kommunismus », I/44, 1920 (4 pagine).
Ai testi sopra elencati bisogna aggiungere i capitoli di *Storia e coscienza di classe* intitolati: « La coscienza di classe », marzo 1920 (40 pagine) e « Legalità e illegalità », luglio 1920 (16 pagine).

1921

— *Prefazione* allo *Sciopero Generale* di Rosa Luxemburg, pubblicato in ungherese. Testo ripubblicato in *Storia e coscienza di classe*, con il titolo: « Rosa Luxemburg, marxista », gennaio 1921 (20 pagine).
— *Il bolscevismo nazional-ucraino* (Critica-resoconto di *La rivoluzione in pericolo*, Vienna, 1921), in « Kommunismus », II/5-6, 1921 (3 pagine).
— *Reazione e rivoluzione mondiale* (Discorso alla seconda conferenza del sud-est dell'Internazionale giovanile comunista, a Vienna, dicembre 1920), *Volantino dell'Internazionale giovanile*, 11; Berlino, senza data 1921.

— *Prima del III congresso*, in « Kommunismus », II/17-18, 1921 (9 pagine).
— *Sul problema del lavoro formativo*, in « Jugend-Internationale », II/7, 1921 (5 pagine).
« Jugend-Internationale » 119, 1921.
— *Il partito e il movimento giovanile in Ungheria*, in « Jugend-Internationale » 119, 1921.
— *Sulla questione de « il partito e la gioventù »*, in « Jugend-Internationale », II/11, 1921.
— *La spontaneità delle masse, l'attività del Partito*, in « Die Internationale » (Zeitschrift für Praxis und Theorie des Marxismus), III/6, 1921 (11 pagine).
— *Problemi di organizzazione dell'iniziativa rivoluzionaria*, in « Die Internationale », III/8, 1921. (Questo saggio servì da traccia all'ultimo capitolo di *Storia e coscienza di classe.*)
— *Contributo alla discussione del III congresso mondiale dell'Internazionale comunista 13ª sessione, 2 luglio 1921*, in « Protocollo del III congresso dell'Internazionale comunista », Mosca, 22 giugno - 12 luglio 1921 (Biblioteca dell'Internazionale comunista, 23), Mosca 1921.

1922

— *Ancora sulla politica illusionista*, in Ladislaus Rudas, Avventurismo liquidatorio, la politica di Béla Kun e la crisi del P.C.U. », Vienna, 1922 (8 pagine).
— « Appunti critici su *Critica della rivoluzione russa*, di Rosa Luxemburg », in « Die Internationale », IV/8, gennaio 1922. Questo testo è ripubblicato in *Storia e coscienza di classe* (21 pagine).
— « Note di metodologia sul problema dell'organizzazione », ultimo capitolo di *Storia e coscienza di classe*, settembre 1922 (48 pagine).
— « La reificazione e la coscienza del proletariato », capitolo centrale di *Storia e coscienza di classe*, dicembre 1922 (147 pagine).
L'opera di Lukács — che è una raccolta di articoli — sarà poi pubblicata nel 1923, preceduta da una prefazione così datata: « Vienna, Natale 1922 ».

1923

— Pubblicazione di *Storia e coscienza di classe*, Berlino, Piccola Biblioteca rivoluzionaria, n. 9 (Traduzione italiana di Giovanni Piana, Sugar Editore, Milano 1967).

1924

— Recensione critica di *Il sociologico nella critica della conoscenza in Kant*, di Max Adler, Vienna, 1924, in « Internationale Presse-Korrespondenz für Politik, Wirtschaft und Arbeiterbewegung », IV/46, 1924 (2 pagine).
— *Lassalle come teorico del V.S.P.D.* (recensione delle opere di e su Lassalle), in « Die Internationale », VII/19-20, 1924 (6 pagine).
— *Il trionfo di Bernstein*. Osservazioni sui testi scritti in occasione del 70⁰ compleanno di Karl Kautsky, in « Die Internationale », VII/21-22 (6 pagine).
— *Su Lenin*, in O. Bauer, E. Fimmen, G. Lukács in « Das Forum », VIII, 1924.
— *Lenin*, studio sull'insieme generale delle sue idee, « Wissenschaft und Gesellschaft » 1, Berlino-Vienna 1924.

1925

— Recensione di N. Bukharin, *Teoria del materialismo storico*, Amburgo, 1922, in « Archivi di storia del socialismo e del movimento operaio » noti come « Grünberg-Archiv », XI, 1925 (13 pagine).
— Recensione di K.A. Wittfogel, *La scienza della società borghese*, Berlino, 1922, in « Grünberg-Archiv » XI, 1925 (2 pagine).
— *Nuova edizione delle lettere di Lassalle* (recensione), in « Grünberg-Archiv », XI, 1925 (36 pagine).

1926

— *La confederazione Nelson* (recensione delle diverse opere su questo argomento), in « Die Internationale », IX/5, 1926 (6 pagine).

— *Moses Hess e i problemi della dialettica idealista*, in « Grünberg-Archiv », XII, 1926 (51 pagine).
— Recensione di Lenin, *Opere scelte*, antologia. La lotta per la rivoluzione sociale, Vienna, 1925, in « Grünberg-Archiv », XII, 1926 (3 pagine).
— Recensione di *Sotto le bandiere del marxismo*, anno I, fascicolo 1-2, Vienna, 1925, in « Grünberg-Archiv », XII, 1926 (2 pagine).

1927

(Nulla. Questa lacuna non è probabilmente senza un certo rapporto con il soggiorno clandestino di Lukács in Ungheria.)

1928

— Recensione di: E. Zilsel, *L'origine delle idee geniali*, Tübingen, 1926, in « Grünberg-Archiv », XIII, 1928 (4 pagine).
— Recensione di: O. Spann, *La teoria delle categorie*, Jena, 1927, in « Grünberg-Archiv », XIII, 1928 (5 pagine).
— Recensione di: C. Schmitt, *Il romanticismo politico*, Monaco-Lipsia, 1925, in « Grünberg-Archiv », XIII, 1928 (2 pagine).
— Recensione di: J. Baxa, *La società e lo stato nel romanticismo tedesco*, Jena, 1924, in « Grünberg-Archiv », XIII, 1928, (1 pagina), e recensione di: M.S. Schöder, *Le opere di Schelling sulla filosofia sociale*, Jena, 1924.
— Recensione di: R. Michels, *Sulla sociologia della vita dei partiti nella democrazia moderna*, II edizione, Lipsia, 1925, in « Grünberg-Archiv », XIII, 1928 (6 pagine).
— *Tesi sulla situazione politica e economica in Ungheria e sui doveri del Partito comunista ungherese* (tesi di Blum, 1928), pubblicato per la prima volta in « Párttörténeti Kölemenyek », II/3, 1956 (31 pagine).

1929

— Recensione di: Otto Rühle, *Storia delle rivoluzioni in Europa*, Dresda, 1927, in « Grünberg-Archiv », XIV, 1929 (2 pagine).

C) *Dopo la partenza da Vienna (inizi 1930)*

— *Il mio cammino verso Marx* (1933), in « Internationale Literatur », III/2, 1933, apparso anche in « Per il 70^0 anniversario di Lukács », Berlino, 1955 (7 pagine).

L'insieme degli articoli o delle recensioni di Lukács qui sopra elencati sono oggi facilmente accessibili. Un certo numero di essi è stato ristampato nel volume II delle *Opere complete* in lingua tedesca (Luchterhand editore),[35] nelle opere scelte a cura di Peter Ludz: G. Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik* (*Luchterhand, Soziologische Texte*, n. 51, 1967, pag. 852) e in una raccolta intitolata: *Organisation und Partei*, 182 pagine, senza né luogo né data di pubblicazione (edizione pirata).

2. L'EVOLUZIONE DEL PENSIERO POLITICO DI LUKÁCS DAL RIMPROVERO DI LENIN ALLE « TESI DI BLUM »

La pura e semplice elencazione degli scritti di Lukács degli anni venti, testimonia da sola quell'evoluzione che l'analisi specifica del contenuto dei testi consentirà adesso di stabilire. Salta subito all'occhio come, in effetti, Lukács abbia cominciato con il pubblicare nella rivista di ultra-sinistra: « Kommunismus »; si sia in seguito espresso per mezzo degli organi ufficiali della III Internazionale e, infine, sul « Grünberg-Archiv », il famoso periodico diretto dal « primo marxista cattedratico »: Karl Grünberg (1861-1940), economista e storico del socialismo, decano della facoltà di Diritto all'università di Vienna e fondatore dell'Istituto di ricerche sociali di Francoforte. Così, la firma: « György Lukács, Vienna », appare, nei sommari dal 1925 al 1929, accanto a quelle di Max Adler, Karl Korsch e perfino di Hans Kelsen. Questo non ha naturalmente nulla di infamante dal punto di vista universitario e neanche da quello della marxologia scientifica. Si dovrà però ammettere che la collaborazione con la rivista « Archivi di storia del socialismo e del

[35] Vedi nota 1 al capitolo I.

movimento operaio » di Karl Grünberg segna, per il filosofo ungherese, una notevole evoluzione in rapporto al settarismo *gauchiste* degli scritti su « Kommunismus ». Resta comunque da annotare che Lukács non scrisse mai su « Der Kampf », la rivista mensile degli austromarxisti, la quale, per altro, non pubblicò nessuna recensione di *Storia e coscienza di classe*; il nome di Lukács vi si ritrova citato di passaggio soltanto in alcuni articoli del 1928 e 1929. Questa lacuna è però spiegata dallo stesso Lukács: esule politico in Austria, aveva dato la sua parola d'onore di non immischiarsi nei problemi interni del Paese che gli concedeva asilo.[36] La collaborazione con i « Grünberg-Archiv » era giustificata dal fatto che questi ultimi erano stampati a Lipsia.

Tuttavia, bisogna ben ammettere che la scelta delle riviste sulle quali uno decide di scrivere dipende dalle riviste esistenti; in questo senso, l'evoluzione del pensiero di Lukács coincide con un periodo generale di riflusso delle prospettive rivoluzionarie. Lo studio del contenuto stesso dei testi pubblicati da Lukács è perciò necessario perché questa evoluzione possa essere inquadrata con precisione.

Nel suo primo articolo pubblicato sulla rivista « Kommunismus », e intitolato: *Zur Organisationfrage der Intellektuellen* (Sul problema dell'organizzazione degli intellettuali),[37] Lukács — di cui sappiamo, per sua stessa ammissione, quanto superficialmente conoscesse ancora Lenin — si mostra in effetti molto poco leninista quanto al ruolo degli intellettuali nella rivoluzione.[38] Sembra non tener alcun conto della tesi di Kautsky, ripresa da Lenin in *Che fare?*, e facendo riferimento unicamente a Marx, sostiene che la dittatura del proletariato non deve significare niente altro se non il diritto del proletariato all'autodeterminazione. Lungi dal pensare che gli intellettuali possano portare dall'esterno (ci si chiede poi da dove) la teoria rivoluzionaria al proletariato, Lukács ritiene piuttosto che, in quanto tali, cioè in

[36] Lukács dette comunque il suo contributo, già dal 1924 e *insieme a Otto Bauer*, a un numero-omaggio dedicato a Lenin (« Das Forum, » VIII).

[37] « Kommunismus », 1,3, 1920.

[38] Nella sua prefazione del 1967 Lukács scrive che il suo saggio sui problemi dell'organizzazione era soprattutto diretto contro Zinoviev e soprattutto contro colui che riteneva il suo discepolo: Béla Kun (G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XIII).

quanto classe, non sono e non possono essere rivoluzionari. Ciò non significa che individui come Lenin, Trotskij, Rosa Luxemburg o Béla Kun non posseggano importanza rivoluzionaria, ma soltanto, però, in quanto soggetti che hanno rotto con la propria classe. In questo caso essi acquisiscono perfino una certa superiorità nei confronti dei proletari, dal momento che possono compiere coscientemente ciò che la grande massa dei proletari fa solo in modo istintivo. Da ciò risulta chiaro che l'intellettuale non porta nulla dall'esterno ma si limita semplicemente a comprendere e esprimere il pensiero latente del proletariato.

Stando così le cose, Lenin non era già molto ben disposto verso Lukács quando quest'ultimo pubblicò, alcune settimane più tardi, un altro articolo *Zur Frage der Parlamentarismus* (Sul problema del parlamentarismo).[39] A questo punto Lenin replicò con veemenza. Dopo aver elogiato la rivista « Kommunismus » (rivista dell'Internazionale comunista dei Paesi dell'Europa del sud-est) perché fornisce « una quantità di interessante materiale sull'estensione del movimento comunista in Austria, in Polonia e in altri Paesi, insieme a resoconti dettagliati sul movimento internazionale e ad articoli sull'Ungheria, sulla Germania e sulle questioni di ordine generale, tattico, ecc. », vi scopre però « indubitabili sintomi » di quell'estremismo che aveva appena denunciato come « la malattia infantile del comunismo ».[40] Il primo dei tre sintomi che individua in questa « eccellente rivista » è un articolo del compagno G.L,[41] intitolato: *Sul problema del parlamentarismo.* Anche se Béla Kun, in un articolo apparso posteriormente, si dissociò in modo netto dalle opinioni di Lukács,[42] Lenin non esita a esporre brutalmente il suo punto di vista: « Questo articolo — scrive in data 12 giugno 1920 — è estremista e sciocco. La tesi marxista in esso contenuta è puramente verbale; la distinzione tra tattica "offensiva" e tattica "difensiva" del tutto immaginaria; non vi è contenuta alcuna analisi concreta della congiuntura storica;

[39] « Kommunismus », anno I, quaderno n. 6, pp. 161-172.

[40] Redatto nell'aprile-maggio 1920 e pubblicato nel giugno dello stesso anno.

[41] Gli articoli di Lukács, per l'anno 1920, nella rivista « Kommunismus » sono firmati unicamente con le iniziali G. L.

[42] Si sa, comunque, che Lukács e Béla Kun appartenevano, all'interno dei fuoriusciti ungheresi, a due frazioni rivali.

il fine essenziale (la necessità di impossessarsi e di imparare a impossessarsi dei campi della produzione e di tutte le istituzioni per mezzo delle quali la borghesia esercita la sua influenza sulle masse, ecc.) non vi è neppure preso in esame».[43] Se ci si rapporta, però, al testo di Lukács, ci si rende conto immediatamente come questo sommario giudizio di Lenin sia in realtà quello di un capo di Stato irritato dalle critiche che, proprio in quel periodo, gli « estremisti » gli muovevano dimostrandogli, senza difficoltà, come la sua prassi politica non concordasse in nulla con le tesi da lui precedentemente sostenute, in modo particolare nel suo testo *Stato e rivoluzione*. Lukács, per altro, non muove alcuna critica, nel suo articolo, né a Lenin né ai bolscevichi. Lungi dal cadere nell'ingenuità contestatagli da Lenin, della speculazione astratta, egli precisa molto bene, all'inizio del suo articolo, che il problema del parlamentarismo non è un problema di principio, ma di pura e semplice tattica. Questo non significa, continua Lukács, che la tattica non debba avere legame alcuno con la strategia, ma che essa è il risultato di una mediazione tra lo scopo finale e le condizioni storiche di tempo e di luogo nelle quali si cerca di conseguirlo. Tralasciare i principi sarebbe puro opportunismo astratto. Nella sua dura critica, Lenin faceva invece credere che Lukács ignorasse, su questo punto, la teoria marxiana, mentre, al contrario, egli vi si riallacciava espressamente. Inoltre, Lukács non si ferma a un semplice richiamo formale dal momento che, nella sua critica al parlamentarismo, si rifà espressamente alla sconfitta della socialdemocrazia nel 1914 e alla situazione italiana dopo la guerra mondiale. In più Lukács avrebbe potuto aggiungere a sua difesa che tutto il suo discorso non faceva altro che riprendere uno slogan lanciato da Lenin nei primi anni della rivoluzione russa e già (1920) lettera morta: « Tutto il potere ai Sovièt ».

Quanto alla sostanza del dibattito, è sufficiente notare come gli anni trenta provassero ampiamente che Lukács aveva ragione nel sostenere che il parlamentarismo (anche con una forte rappresentanza comunista) non poteva, nel migliore dei casi, che giocare un « ruolo difensivo » contro la borghesia, e che soltanto i consigli operai erano in grado di

[43] Lenin: *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1954.

avere un « ruolo offensivo ». Lungi dall'essere immaginaria, come Lenin al contrario sosteneva, questa tesi si rivelò esatta e profetica; non, tuttavia, così profetica dal momento che le rappresentanze comuniste in parlamento non hanno avuto neppure quel « ruolo difensivo » che Lukács concedeva. Se non fosse morto nel 1924, la vittoria dei regimi fascisti avrebbe mostrato a Lenin che il giovane comunista, di cui aveva criticato la scarsa esperienza, aveva ancora più ragione contro di lui di quanto lo stesso Lukács non potesse sapere nel 1920. Tuttavia, Lukács, che allora aveva 35 anni e soprattutto era divenuto comunista da poco, restò, senza dubbio, impressionato dal prestigio di Lenin e si sottomise. Data la sua precaria condizione di esule, è molto probabile che gli fosse difficile fare altrimenti. Bisogna comunque notare come, nella sua prefazione del 1967, Lukács continui ancora a sostenere che Lenin aveva avuto ragione nel notare il suo errore. A questo proposito, però, egli riesamina meno la sostanza del proprio articolo quanto la sua conclusione pratica. Stimando, in realtà, che soltanto i consigli operai possedessero un'efficacia rivoluzionaria — e, con un'ottica messianica che si aspettava la rivoluzione mondiale da un momento all'altro, che bisognasse rompere in maniera radicale con tutte le istituzioni borghesi, — Lukács si opponeva alla *partecipazione al parlamento borghese*, perché la vita in seno alle istituzioni borghesi del parlamentarismo non avrebbe potuto che contaminare l'avanguardia rivoluzionaria preconizzando, così, il boicottaggio delle elezioni. Lukács pensava, negli ultimi anni della sua vita, che Lenin avesse avuto ragione di dimostrargli che esisteva una « differenza decisiva » tra il fatto che un'istituzione — per esempio il parlamento in rapporto ai consigli operai — è storicamente superata, e il rifiuto tattico di parteciparvi.[44]

Lukács nota, nello stesso tempo, che la critica di Lenin — di cui egli colse immediatamente la pertinenza — segna « l'inizio di una svolta »[45] nelle sue concezioni politiche generali. Possediamo dunque la testimonianza di Lukács stesso che ci autorizza a parlare di questa svolta. Per definirla nelle sue grandi linee, il metodo migliore è quello di descriverne lo sbocco nelle « tesi di Blum » del 1928. La

[44] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XIII.
[45] *Ibidem*: « ... *Den Anfang einer Wendung in meinen Anschauungen* ».

parola sbocco è qui corretta dal momento che le « tesi » costituiscono la posizione definitiva di Lukács a questo riguardo. Vedremo, in effetti, come nelle ultime confidenze scritte, Lukács, a proposito delle « tesi di Blum », si sia limitato, nonostante le pressioni, ad un'autocritica puramente tattica.

Per caratterizzare, sia pure soltanto per comparazione questa evoluzione di Lukács nel contesto viennese che ci interessa, si può sostenere che il filosofo abbandonò, nel 1920, delle posizioni estremiste molto vicine a quelle di Max Adler — ma ancora più radicali — nella fattispecie sull'importanza e il significato dei consigli operai,[46] per avvicinarsi, con le « tesi di Blum », alle vie e ai metodi teorizzati da Otto Bauer per la « marcia verso il socialismo ».[47] Come è ovvio, questa evoluzione non va interpretata nei termini di una semplice modificazione coscienziale, nei termini, cioè, di un cammino interiore. Ben presto, soprattutto dopo la morte di Lenin nel 1924, divenne chiaro, anche per gli utopisti messianici più esaltati, che non c'era da aspettarsi, a breve scadenza, il crollo del sistema capitalista in Occidente. Ora, nel momento stesso in cui l'eventualità di una rivoluzione proletaria in Europa diveniva sempre più improbabile, nasceva un nuovo pericolo: quello del nazionalsocialismo, del fascismo. Lukács ci racconta, nella già citata prefazione del 1967, che la « marcia su Roma » di Mussolini lo aveva reso cosciente di una minaccia che non cessava di aumentare anche in Germania a causa della polarizzazione di tutte le forze reazionarie. Era dunque evidente, date le circostanze, la necessità di una unione tra tutte le forze di sinistra. Quale non fu, perciò, la costernazione di Lukács, quando Stalin — di cui Lukács aveva approvato le realistiche posizioni politiche anche nella stessa Russia — intervenne in Germania in maniera catastrofica, ingiungendo ai comunisti di considerare i socialdemocratici come « fratelli gemelli » dei fascisti. Per Lukács, che viveva a Vienna « la rossa amministrata dai socialdemocratici in una maniera che

[46] Vedere a questo proposito *Democrazia e consigli operai*, di Max Adler, Bari 1972. Bisogna, comunque, notare che, nel saggio criticato da Lenin, Lukács rimprovera a Max Adler di voler far coesistere parlamento e consigli operai.

[47] È il titolo di un opuscolo di Otto Bauer pubblicato nel 1919.

sembrava scandalosamente rivoluzionaria a tutti i partiti neri della borghesia, questa uscita di Stalin non aveva fondamento alcuno; Lukács (che conosceva personalmente e aveva avuto l'occasione di stimare — nonostante i diversi punti di vista sui mezzi per arrivare al socialismo — l'intelligenza e la buona fede dei dirigenti socialdemocratici come ad esempio Otto Bauer) non poteva accettare uno slogan politico che, più che una contro-verità era una ripugnante menzogna e un pericoloso errore politico. A ciò si deve se Lukács non tenne in alcun conto questa direttiva di Stalin nella elaborazione del progetto di programma che redasse in quello stesso periodo (1928) in vista del II congresso del Partito comunista ungherese previsto per il 1929. Landler era appena morto e toccò a Blum (pseudonimo di Lukács) redigere le tesi che dovevano essere approvate dal congresso del Partito.[48]

Fino a quel momento il Partito comunista aveva combattuto su due fronti: nella propaganda legale, si prefiggeva come obbiettivo la Repubblica, ma in quanto partito illegale aveva come scopo clandestino la Repubblica dei consigli.

L'analisi della situazione concreta del proprio Paese convinse Lukács che, anche in caso di una crisi profonda del regime di Horthy, non ci sarebbero comunque state le condizioni per la costituzione immediata della Repubblica dei consigli. Bisognava, pertanto, prefiggersi come obbiettivo strategico una Repubblica democratica degli operai e dei contadini, e una conseguente alleanza con i socialdemocratici. Ma poiché una Repubblica dei consigli era già esistita per 133 giorni nell'Ungheria del 1919, proporre come parola d'ordine la Repubblica democratica apparve come un paradosso, se non come uno scandalo. Era possibile far girare all'incontrario la ruota della storia?

Estratti consistenti delle *Blum-Thesen* sono stati ripubblicati nel secondo volume delle *Opere complete* di Lukács. Non vi è perciò motivo di riportare, nei particolari, questo documento consacrato, per gran parte, ai problemi contingenti dell'epoca. È giusto, però, considerarne i passi essenziali dal momento che — nonostante le autocritiche

[48] G. Lukács: *Werke*, Luchterhand, t. II, pp. 697-722.

di maniera — Lukács, anche negli ultimi anni della sua vita, continuava a ritenerli validi.

Come ci si può aspettare, Lukács-Blum ricorda subito la recente evoluzione della situazione in Ungheria: il Partito socialista, che aveva all'inizio mobilitato gli operai e i contadini per preparare la caduta del regime contro-rivoluzionario, fu ben presto costretto alla clandestinità e perse il contatto con le masse. Il Partito comunista sperò di occuparne lo spazio politico attraverso la sua rete di cellule, ma, per due volte, tutti i dirigenti locali del Partito comunista ungherese furono arrestati. Il Partito dovette, dunque, affinare i suoi metodi di lotta clandestina e, appena gli arresti divennero meno numerosi, le masse non esitarono più a passare all'azione illegale aumentando per converso l'influenza del Partito comunista. Bisognava, comunque, elaborare un sistema più spiccio nella creazione di un fronte operaio di sinistra. Certo, a questo scacco relativo, era facile trovare delle scusanti: scarsa iniziativa delle cellule, mancanza di quadri subalterni, informazioni carenti, contatti insufficienti con i giovani operai e con le donne, ecc. È ciò che sempre accade nei periodi di riflusso rivoluzionario. Così, Lukács-Blum spingeva più lontano l'analisi per mettere a fuoco le origini politiche dell'insufficienza dell'organizzazione e della debolezza della prassi rivoluzionaria; in questo modo, denunciava la parziale sclerosi del Partito, l'incapacità di « attualizzare » le parole d'ordine strategiche (che è un modo astuto per anticipare l'esigenza di una « svolta ») e la paura di un atteggiamento possibilista nell'azione (che, detto chiaramente, significa: avere il coraggio di cambiare direzione). Tuttavia, poiché Lukács-Blum voleva arrivare a una svolta « a destra », era buona tattica cominciare con la denuncia della destra, accusata di negare il carattere fascista del regime ungherese e di prendere sul serio i socialisti in quanto partito di opposizione. Presa questa precauzione, Blum pensava di poter ora presentare la propria parola d'ordine: « dittatura democratica dei contadini e degli operai ». A sostegno del suo punto di vista, Blum affermava che era necessario — per mettere termine allo scoramento degli operai — popolarizzare la tesi marxiana secondo la quale « la democrazia borghese è il miglior campo di lotta per il proletariato ». Si sa che questa tesi « marxiana » è soprattutto

esplicita negli ultimi scritti di Engels[49] e in Otto Bauer[50] (che Blum, non c'è neppure da sottolinearlo, si guarda bene dal citare). Riprendendo, comunque, quasi parola per parola, le analisi di questi ultimi, Blum affermava che campo di lotta tra borghesia e proletariato si situava a livello della dittatura democratica. Questa era il principale strumento di lotta, poiché consentiva di raggiungere le masse, di ridurre l'impatto dell'ideologia borghese e, in questo modo, rendeva possibile la prassi rivoluzionaria. Blum riprendeva poi il celebre argomento utilizzato da Otto Bauer nel famoso congresso di Linz del 1926: la prova dell'efficacia rivoluzionaria della dittatura democratica, è la paura stessa che la borghesia manifesta davanti ad essa rifugiandosi nel fascismo. Quando la borghesia si rende conto che non potrà più a lungo controllare i meccanismi democratici, quando la democrazia formale rischia di divenire una vera e propria dittatura della maggioranza del popolo cosciente dei propri interessi, allora la borghesia rinuncia alla democrazia. Blum analizza a questo punto i casi dei vari Paesi europei. Riconosce che in Ungheria, data l'arretratezza del Paese, la Repubblica può essere, per un certo periodo, un mezzo di rafforzamento della classe borghese. È necessario perciò includere nel programma della dittatura democratica parole d'ordine rivoluzionarie capaci di suscitare larga eco nelle classi popolari, come quella della divisione delle terre[51] il cui assetto in Ungheria è ancora legato al feudalesimo nonostante lo sviluppo dell'industria. Certo, nelle sue tesi, Blum non dimentica di criticare ad ogni passo il Partito socialista ungherese, accusato di fare il gioco del potere in carica. Ciò che propone al Partito comunista è, tuttavia, di fare proprio la politica dei socialisti senza di loro, di realizzare, contro di loro, l'unione degli operai e dei contadini riprendendo la politica delle rivendicazioni sindacali.[52] È curioso notare come in Austria, sotto la guida di Otto Bauer, accadesse

[49] Cfr. in particolare la celebre prefazione del 1895 a: *Le lotte di classe in Francia*.

[50] Cfr: *Otto Bauer et la révolution*, E.D.I., Paris 1968.

[51] Blum-Lukács rileva, *en passant*, il grossolano errore della prima Repubblica dei consigli che aveva creduto di poter passare direttamente dai grandi possedimenti feudali alla nazionalizzazione delle terre.

[52] Nel confutare le « tesi di Blum », il Comitato esecutivo dell'Internazionale comunista parlerà, al contrario, di « apparato fascista dei sindacati ».

esattamente il contrario; la socialdemocrazia faceva, almeno a parole, la politica che Blum proponeva al Partito comunista ungherese, in modo che era il Partito comunista austriaco a restare scheletrico e a non riuscire a crescere. La manovra di Blum poteva dunque sembrare abile sulla carta. Nei fatti, essa suscitò soltanto incredulità e irritazione. Nella prefazione del 1967, Lukács rileva che queste tesi (che aveva per altro attenuato perché fossero più facilmente accolte) provocarono un grande scandalo nel Partito comunista ungherese. La frazione Béla Kun non ci vide se non opportunismo, e anche l'appoggio dello stesso gruppo di Lukács fu molto tiepido.[53]

La replica degli organi direttivi della III Internazionale non si fece attendere a lungo, sotto forma di una « lettera aperta del comitato esecutivo dell'Internazionale comunista ai membri del Partito Comunista ungherese ».[54] (Si noterà, *en passant*, come le istanze dirigenziali del Partito comunista ungherese venissero in questo modo completamente tarpate). Vi si poteva leggere che le « tesi liquidatrici del compagno Blum » non sottolineavano abbastanza che la parola d'ordine « Repubblica con un governo operaio e contadino » voleva dire chiaro e tondo « dittatura del proletariato ». Con queste tesi, si diceva inoltre « nelle quali la rivoluzione democratica borghese prende il posto della rivoluzione proletaria, nelle quali si sostituisce la dittatura del proletariato con "la dittatura democratica degli operai e dei contadini", il compagno Blum si situa sul terreno della socialdemocrazia »,[55] egli propone al partito « di combattere il fascismo sul terreno della democrazia borghese »,[56] egli nega la crescente integrazione delle democrazie borghesi[57] al fascismo e, errore degli errori « diede

53 G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXXIII.

54 « *Offener Brief des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale an die Mitglieder der Kommunistischen Partel Ungarns* (1928) ». Questa lettera fu pubblicata dalla stampa del Partito comunista ungherese e su « Intprekorr » (annata IX, n. 116, 117, 119). È stata ripubblicata da P. Ludz in: *Georg Lukács, Schriften zur Ideologie und Politik*, Luchterhand, 1967, pp. 727-752.

55 *Ibidem*, p. 733.

56 *Ibidem*, p. 734.

57 Nel prosieguo del saggio « fascismo » e « socialfascismo » (leggi i socialisti), vengono ancora di più assimilati gli uni agli altri. Dei socialisti si mettono in ridicolo le pretese democratiche » (*Ibidem*).

Thesen haben nichts dem Bolschewismus zu tun » (queste tesi non hanno nulla a che fare con il bolscevismo).[58] Tuttavia, queste tesi socialdemocratiche di Lukács dovettero avere una certa eco nel Partito comunista ungherese, dal momento che la lettera aperta dell'Internazionale comunista fa espresso riferimento alle « esitazioni » del comitato comunista ungherese in esilio circa le tesi liquidatrici di Blum. A ciò probabilmente si deve se i redattori dello scritto si rivolgono direttamente alla base del Partito comunista ungherese.[59] Verso la fine di questa lettera aperta, si afferma poi, in maniera ancora più netta, che la crisi del Partito comunista ungherese è, in realtà, la crisi della sua direzione in esilio divisa in fazioni rivali e che bisogna, pertanto, ridurre le funzioni della direzione viennese a un puro e semplice cordone di trasmissione tra il Komintern e i militanti ungheresi.[60]

Come è noto, Lukács fece l'autocritica,[61] riconoscendosi colpevole di « opportunismo di destra »; dopo il suo intervento, come è stato ricordato, si era invece pentito del proprio « settarismo di sinistra ». C'è comunque un'altra differenza ancora più interessante. Mentre Lukács non è più tornato sulla critica di Lenin che costituì, per lui, l'occasione di un'autocritica sincera, per ben due volte, a dieci anni di intervallo, egli ha denunciato come puro tatticismo la sua condanna delle « tesi di Blum » del 1928.

In ogni modo, nel 1956, prima dell'intervento sanguinoso dell'U.R.S.S. in Ungheria, Lukács ebbe l'opportunità di riabilitare le proprie tesi,[62] per altro già (obbiettivamente) riabilitate dal VII congresso del Komintern del 1935; con una « svolta » di 180 gradi, Stalin prescriveva adesso la creazione di un fronte popolare con la socialdemocrazia nella lotta contro il fascismo. Era dunque stato uno sbaglio aver ragione troppo presto e, in ogni modo, prima di lui. Lukács tenne comunque a far sapere, nel corso del suo intervento

58 *Ibidem*.

59 Un po' più avanti, viene detto in modo ancora più esplicito che la direzione del Partito comunista ungherese in esilio ha subito, in maniera massiccia, sul piano ideologico e politico, l'influenza di Blum. (*Starken Ideologischen und Politischen Einflussen.*) *Ibidem*, p. 737.

60 *Ibidem*, pp. 748-750.

61 Cfr. *Erklärungen*, in « Uj Marcius », anno 5, p. 345.

62 P. Ludz: *Georg Lukács, Schriften zur Ideologie und Politik*, cit., pp. 763-774.

del 1956, che la propria autocritica del 1928 non era stata sincera: « Oggi », disse, « dopo un quarto di secolo, posso affermare che quella autocritica non mi venne dettata da convinzione personale, ma da un altro motivo: ci avevano informato che, se non l'avessi fatta, Béla Kun e i suoi compagni sarebbero stati esclusi dal Komintern ».[63]

Dieci anni più tardi, nel 1967, Lukács è ritornato sulla propria autocritica circa le « tesi di Blum » per fornire una spiegazione più completa e soprattutto assai diversa dalla precedente. Nella prefazione già più volte citata scrive, infatti, non più che Béla Kun rischiava di essere escluso dal Komintern a causa delle sue tesi, ma, al contrario di essere stato informato da « fonte sicura » (*aus verlässicher Quelle*) che Béla Kun — di cui ben conosceva la grande influenza nella direzione dell'Internazionale — si preparava a denunciarlo come « liquidatore ».[64] La giustificazione che Lukács fornisce di questo suo modo di comportarsi un po' gesuitico[65] è la seguente: non aveva intenzione di subire la stessa sorte di Korsch, che, escluso dal Partito, non aveva più modo di combattere contro il fascismo. Tuttavia, anche questa seconda spiegazione non è certo soddisfacente; dopo aver ricordato che questa autocritica era per lui un « biglietto d'ingresso » nella lotta contro il fascismo, Lukács infatti aggiunge che essa rappresentò, nello stesso tempo, un'occasione per sottrarsi alla necessità di militare nel movimento ungherese.[66] Non si vede però bene come, il cessare di militare nel movimento comunista ungherese fosse un modo per meglio impegnarsi nella lotta contro il fascismo internazionale. Lukács è senz'altro conscio della fragilità della propria argomentazione, poiché, poco più sotto, fornisce ancora un'altra motivazione, questa volta di tipo più esistenziale: se, pur avendo così manifestamente ragione, era costretto a subire a proposito delle « tesi di Blum » una « così clamorosa sconfitta », questo voleva dire che le sue capacità, in materia di prassi politica, dovevano essere seriamente messe in dubbio (*mussten meine praktisch-politischen Fähig-*

[63] *Ibidem*, p. 763.
[64] Georg Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXXIII.
[65] Vedere, nella terza parte del testo, lo studio sul personaggio di Naphta.
[66] «*Da ich unter diesen Umständen nicht mehr in der ungarischen Bewegung arbeiten konte und wollte*» (G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXXIII).

keiten eine ernste Problematik aufweisen).[67] In questo modo Lukács rinunciò alla propria carriera politica per dedicarsi alla ricerca teorica. Nel 1956, aggiunge, accettò di nuovo il Ministero della Pubblica Istruzione ma con la clausola, tuttavia, che si sarebbe trattato di una carica provvisoria e legata al momento difficile della crisi ungherese; si sarebbe ritirato non appena il nuovo regime si fosse consolidato. Le « circostanze » gli provarono ancora una volta che aveva puntato su un cavallo perdente.

Come ben si vede, anche se le spiegazioni di Lukács sono un po' confuse e imbarazzate, si può comunque supporre che egli fosse sincero quando scriveva di non aver rimpianto la propria decisione di abbandonare la politica nel 1928. Sapeva, infatti, meglio di chiunque altro, che questa scelta — motivata in parte forse anche da un certo dispetto — gli aveva dato la possibilità di sopravvivere. Resta comunque il fatto che Lukács sottolineò sempre che le « tesi di Blum » continuarono a ispirare segretamente tutte le sue opere, anche quelle sull'estetica. Perché non si pensi che questa sua affermazione si riferisca a un'evidenza interiore o a un'illusione personale, Lukács ricorda che durante gli anni cinquanta, Josef Revaï lo rimproverò giustamente per questa sua segreta coerenza: « Chi conosce — scriveva in effetti Revaï — la storia del movimento comunista ungherese sa che le *idee letterarie* (*literarischen Ansichten*) sostenute dal compagno Lukács dal 1945 al 1949 sono in rapporto con *le idee politiche (politischen Ansichten)* che egli professava alla fine degli anni venti circa l'evoluzione politica in Ungheria e la strategia del Partito comunista ».[68] Lukács può dunque concludere tranquillamente che il contenuto teorico delle « tesi di Blum » ha rappresentato — senza che lui stesso ne avesse all'epoca il minimo presentimento — il segreto « *terminus ad quem* » del suo sviluppo.[69] Le interviste da lui concesse negli ultimi anni della sua vita, tanto a Bernie Taft, del Partito comunista australiano, dopo l'ingresso delle truppe sovietiche in Cecoslovacchia, che alla televisione francese nel 1970 o a chi scrive nel 1971, provano a

[67] *Ibidem*, p. XXXIV.
[68] J. Revai: *Literarische Studien*, Dietz, Berlin 1956, p. 235. Cit. da Lukács in: *Storia e coscienza di classe*, p. XXXIII.
[69] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXXV.

sufficienza che i contenuti di fondo delle tesi del 1928 erano ancora da lui ritenuti validi. Per definire il marxismo di Lukács è dunque consigliabile rifarsi ad esse.

3. MODIFICAZIONI DELLE POSIZIONI TEORICHE DI LUKÁCS

Dopo che le « tesi di Blum » furono condannate dal Komintern, Lukács, come abbiamo appena visto, si sottomise ufficialmente, per ragioni di opportunità politica, pur restando intimamente convinto di avere fondamentalmente ragione. Conserverà dentro di sé questa certezza e la esternerà durante una breve eclisse dello stalinismo in Ungheria nel 1956 e, in privato o davanti a interlocutori stranieri, più di una volta negli ultimi anni della sua vita. Questo consolidamento delle posizioni politiche di Lukács non può fondarsi sulle circostanze storiche inevitabilmente destinate a mutare; esso ha per causa un'assimilazione ormai completa e definitiva del marxismo,[70] assimilazione che poneva termine in particolare a quel dualismo politico tra visione morale da un lato e azione politica dall'altro che egli stesso condannava. Lukács era andato fino in fondo a ciò che egli definì il suo « cammino verso Marx ».

Quando Lukács aveva aderito al Partito comunista ungherese, lo aveva fatto, come egli stesso riferisce, per odio verso il capitalismo e la borghesia,[71] e dunque fondamentalmente per motivi morali.[72] Nella già citata prefazione del 1967 si legge: « Il lettore di questi scritti avrà compreso che anche motivi etici mi condussero in modo essenziale alla decisione di aderire attivamente al movimento comunista ».[73] Sappiamo inoltre che quando — dopo l'arresto del comitato centrale del Partito comunista ungherese avvenuto nel 1919 —

70 Così Lukács stesso si esprime a proposito della sua conoscenza del marxismo all'epoca delle « tesi di Blum »: « si possono considerare come conclusi i miei anni di apprendistato del marxismo ». G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXXV.

71 *Ibidem*, p. IX.

72 Secondo N. Baudry, i motivi della « conversione » di Lukács al marxismo e al comunismo andrebbero ricercati nell'influenza della sua prima moglie, Jelijena Andrejewna Grabenko. *Georg Lukács ou la fin d'un esthète*, in: « Les nouveaux cahiers », n. 27, inverno 1971-1972, pp. 5-10.

73 G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXXIV.

Lukács accettò di occupare uno dei posti vacanti della direzione del P.C.U., le sue conoscenze di Lenin erano minime. Lukács aveva certo letto « alcuni testi di Marx »,[74] ma affrontando nel 1908 la lettura del *Capitale*, la sua prospettiva era unicamente quella di trovarvi un « fondamento sociologico » per la propria monografia sul dramma moderno.[75] Come lui stesso fece sapere in seguito, il suo interesse di allora era limitato al Marx sociologico « visto attraverso le lenti metodologiche » delle università tedesche. Quando, durante la prima guerra mondiale, Lukács ricominciò a studiare Marx, si era ormai liberato dai pensatori contemporanei ma era adesso sotto l'influsso di Hegel e della sua filosofia.

Tutto ciò consente di comprendere le insufficienze e le deformazioni di *Storia e coscienza di classe*. Si è spesso creduto che le condanne pronunciate da Lukács nei confronti della propria opera, prima durante gli anni venti e in seguito nelle occasioni delle varie pubblicazioni all'estero,[76] gli fossero dettate dall'apparato del Partito o suggerite da puro opportunismo tattico. La verità è però più complessa, anche se, certo, motivi contingenti hanno potuto avere un loro ruolo come lo stesso Lukács, che non ignorava gli effetti negativi delle proprie autocritiche e autocondanne, riconosce con franchezza nella sua lunga prefazione del 1967. Se si tiene conto di tutti gli elementi raccolti a questo proposito (e particolarmente di quelli forniti nell'intervista a fondo testo del 1971), si constaterà che l'opinione definitiva di Lukács su *Storia e coscienza di classe* è molto più sfumata di quanto in realtà non si ritenga. Lukács fa notare che i difetti del libro — quando vi sono — vanno, più che al suo autore, ascritti all'epoca in cui il testo venne redatto. In particolare, l'illusione messianica di una rivoluzione mondiale ormai alle porte non poteva che spingere all'arroganza del settarismo. Tuttavia, nonostante questi limiti romantici, *Storia e coscienza di classe* ebbe il grande merito di reintrodurre, con il concetto di totalità, la dialettica nel marxismo. Importantissimo risultato, dopo gli attacchi di Berns-

[74] *Ibidem*, p. VII. Per maggiori dettagli cifra *Il mio cammino verso Marx* dove Lukács ricorda le sue lettere del *Manifesto comunista* e del primo libro del *Capitale*.

[75] G. Lukács: *Il dramma moderno*, SugarCo, Milano 1976.

[76] Vedere per esempio: *Una dichiarazione di G. Lukács*, in: « Arguments », n. 20, 1960, p. 60.

tein a Hegel, a maggior ragione dal momento che, nelle sue repliche, Karl Kautsky si era ben poco preoccupato di rimettere in luce gli aspetti del pensiero dialettico che Marx considerava l'unico pensiero rivoluzionario.[77] Un altro merito da ascrivere al libro di Lukács è poi l'importanza data alle opere giovanili di Marx. Anche se, in seguito, la tendenza a ridurre Marx unicamente ai propri manoscritti giovanili è stata eccessiva, nondimeno la loro reintegrazione nella totalità del pensiero marxiano era di rigore; su questo punto, nota Lukács con soddisfazione, il libro ebbe un'influenza positiva, tanto più che questa apertura teorica, rompendo le semplificazioni della vulgata socialdemocratica e comunista, allargò la ricezione di Marx oltre i confini dei partiti marxisti e guadagnò molti intellettuali al movimento rivoluzionario.

Per altri aspetti, *Storia e coscienza di classe* sollevava alcuni problemi fondamentali, anche se poi non ne forniva una soluzione appropriata. È appunto il caso della fondamentale nozione di *alienazione*, oggetto di uno dei più importanti capitoli del libro: « La reificazione e la coscienza del proletariato », tema hegelo-marxista oggi divenuto estremamente attuale e alla moda. Lukács ammette di aver contribuito a questo riguardo anche se non ritiene che Heidegger si sia rifatto, in *Sein und Zeit*, alla sua critica della coscienza inautentica senza citare — cosa di cui Goldmann invece lo rimproverava — *Storia e coscienza di classe*. Lukács non vuole sollevare una tale polemica e afferma, con generosità intellettuale, che l'idea era nell'aria. Gli sembra invece più interessante sottolineare le carenze delle sue teorizzazioni di allora, carenze che, paradossalmente, decretarono il suo successo soprattutto tra gli esistenzialisti dell'Europa occidentale. Certo, quando nel 1922, a Vienna, scriveva « La reificazione e la coscienza del proletariato », Lukács aveva sicuramente la sensazione di superare lo stesso Hegel: infatti, mentre, per quest'ultimo, la presa di coscienza del soggetto era, in un certo senso, circolare (per la mediazione del soggetto-oggetto il soggetto diveniva « coscienza di sé »), per Lukács l'oggettivazione doveva essere superata nella e per mezzo della presa di *coscienza della classe operaia*. Lukács

[77] Cfr. il poscritto alla seconda edizione tedesca del *Capitale*.

restava però al livello di Hegel nella sua analisi dell'alienazione, che egli mal distingueva dalla reificazione e che soprattutto confondeva con l'oggettivazione. Al livello della pura teoria ogni oggettivazione è certamente una reificazione (il soggetto si fa oggetto o cosa), ma una tale analisi si situa al di fuori della storia. In realtà, con questi presupposti, l'alienazione è una necessità inevitabile:[78] ogni espressione del linguaggio ci rende oggetti sia se la proposizione enunciata è vera sia se è falsa. Così come anche in Heidegger, l'analisi si svolge come una messa a nudo dell'« essenza eterna della condizione umana ».

In *Storia e coscienza di classe* la causa profonda del carattere metafisico dell'analisi dell'alienazione è in relazione con il grande dibattito ontologico sul « materialismo dialettico » che ha occupato gli ultimi anni della vita di Lukács.[79] Nel 1922 Lukács effettuava una schisi radicale tra natura e società. Egli ha riconosciuto in seguito, poco prima della sua morte, che in questo modo veniva a trovarsi oggettivamente sulle identiche posizioni dell'austromarxista Max Adler, che a quell'epoca egli giudicava un socialdemocratico e un neokantiano. Nella sua critica del 1967 al proprio settarismo di un tempo, Lukács scrive infatti che uno « studio più preciso mostra alcuni tratti comuni ».[80] Questa osservazione è preziosa per convincere i seguaci di Lukács a prendere in considerazione la tesi di un ravvicinamento teorico tra il Lukács del periodo viennese e l'austromarxismo, parentela per altro conforme alla sociologia generale del marxismo. In seguito, certo, Lukács ha abbandonato questa cesura radicale ripresa da altri e in particolare da Sartre, il quale, senza saperlo, si trova così ad essere il continuatore di Max Adler. Tutte le volte che ha voluto spiegare o giustificare la propria condanna di *Storia e coscienza di classe*, Lukács è ritornato costantemente su « questo errore ». Egli non accetta però la tesi semplicistica di Engels, che vede nella natura una dialettica dello stesso tipo di quella delle scienze umane. Lukács ha impiegato molto tempo per chiarire le proprie concezioni su

[78] Jean Baudrillard, con la sua teoria degli oggetti, giunge, più o meno, a conseguenze metafisiche di questo tipo.

[79] Vedi i volumi 13 e 14 di G. Lukács: *Werke*: *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*. [Trad. it. Roma 1976.]

[80] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. VII.

questo punto e sembra che sia arrivato alle seguenti conclusioni: la critica engelsiana a Kant è superficiale, perché, nonostante la sua teoria dell'in-sé, Kant fonda, per mezzo del riferimento al dato sensibile (senza il quale i concetti sono vuoti) una vera e propria scienza della natura. A quell'epoca, però, nella sua critica a Engels, Lukács non vedeva affatto questo aspetto della cosa; aveva ragione contro Engels, ma non per i motivi addotti, dal momento che giungeva fino al punto di considerare la sperimentazione come un modo di comportamento contemplativo.[81] In realtà, sia per comprendere l'alienazione, sia per comprendere la dialettica, mancava al Lukács di allora (come ai metafisici di oggi che ripetono le sue concezioni di allora) una *categoria fondamentale: quella del lavoro sociale*. Indubbiamente, Lukács non dimenticava, come i metafisici di oggi, di tener in gran conto la *praxis*, anche se, a questo livello, si contentava di opporre la contemplazione borghese all'attivismo politico, alla militanza messianica di sinistra. Ciò che egli non aveva compreso abbastanza è che, nell'epoca attuale, l'alienazione assume la forma storica di uno *sfruttamento* nel e per mezzo del lavoro, dal momento che l'operaio viene espropriato del prodotto della propria *praxis* e perde, così, ogni controllo sul processo di produzione di cui non è se non un ingranaggio. E inoltre: si sa che il sistema, invece di produrre degli oggetti per i soggetti, produce (con l'aiuto di molteplici condizionamenti tra i quali la pubblicità) dei soggetti per gli oggetti. Risulta pertanto chiaro che la descrizione di questa alienazione storica possiede ben altra dinamica che le geremiadi metafisiche e poetiche di Heidegger, ed è la sola capace di conferire il suo vero senso rivoluzionario alla famosa presa di coscienza della classe del proletariato. Contemporaneamente diviene possibile chiarire la questione dell'ontologia dialettica: le difficoltà derivano dal fatto che non si vuol vedere differenza alcuna tra l'essere sociale e la natura o, inversamente, dal fatto che le si separa, attraverso una cesura radicale, in sostanze eterogenee. In conseguenza, o ci si priva di ogni possibilità di analisi scientifica, o si priva la dialettica di ogni consistenza lasciandola animarsi dei

[81] Vent'anni più tardi, lo stesso disprezzo per la scienza sperimentale può essere ritrovato, per esempio, in Sartre. J.P. Sartre: *L'imaginaire*, Gallimard, Paris 1940, p. 248.

sostrati della contraddizione nell'empireo delle scienze dello spirito. A tutte queste speculazioni manca una base economica. È il lavoro sociale che crea la mediazione tra società e natura. È questo rapporto dialettico con « il dato sensibile » nella *praxis* che costituisce la coscienza umana come perpetuo superamento di se stessa per mezzo della trasformazione della natura. La dialettica *non è nella natura* e -o- *nella* società, ma descrive l'avventura incompiuta dei loro rapporti; è l'antica battaglia storica tra « il medesimo e l'altro » che Lukács vuole narrare nella sua « ontologia dell'essere sociale ». Si vede perciò con chiarezza perché Lukács, senza condannare del tutto *Storia e coscienza di classe*, è nella posizione di non vedervi se non un punto di appoggio nel suo cammino verso Marx a partire da Hegel. Nello stesso tempo questa messa a punto definisce esattamente, oltre Hegel,[82] il « marxismo di Lukács ».

Ci si sbaglierebbe tuttavia se si ritenesse che il « marxismo di Lukács » è costituito da un insieme di preposizioni ancorate una volta per tutte a una data epoca. Affermare che il suo apprendistato di Marx fosse terminato non significa affatto che egli non avesse più nulla da imparare, ma, al contrario, che possedeva ormai i *mezzi* di analisi scientifica che gli consentivano di *apprendere continuamente*. Di fatto, Lukács portava scarso interesse alle proprie opere precedenti, soprattutto a quelle della giovinezza, che stimava, in alcuni casi — senza dubbio nel senso etimologico della parola greca — come delle « idiozie ».[83] Di uno studio come il suo *Lenin*, che molti ritengono importante, diceva trattarsi di « un'opera di circostanza » commissionatagli da un editore, nel 1924, nell'occasione della morte del capo rivoluzionario. Questo testo, scritto in tedesco, rimase sconosciuto in Ungheria fino al 1968. Certo, questo met-

[82] In due brevi studi scritti nella seconda parte del suo periodo viennese, uno su Lassalle (1925), l'altro su Moses Hess (apparsi ambedue su « Grunberg-Archiv »), Lukács rifiuta la critica a Hegel che non sarebbe altro che un ritorno a Fichte. Trova particolarmente irritante il fatto che la socialdemocrazia voglia mettere Lassalle e Marx sullo stesso piano. Lassalle è, per lui, un pensatore pre-marxista. La critica di Hess è meno legata all'attualità politica; Lukács prende le distanze dalla sinistra hegeliana e dall'astrazione dei suoi concetti; si sente molto più vicino al materialismo e al movimento operaio.

[83] Da una lettera di un suo discepolo de « La scuola di Budapest », F. Feher, 21 novembre 1971.

tere la fiaccola sotto il moggio, era anche il risultato della scarsa propensione delle autorità ungheresi a far circolare una opera apparentemente elogiativa di Lenin ma che non faceva parola, per esempio, del « Lenin filosofo ». Comunque stessero le cose, non si può non tenere conto dell'indifferenza di Lukács stesso che consentì alla ristampa di questo testo solo dietro la richiesta delle edizioni Luchterhand, che avevano intrapreso, nel 1963, la pubblicazione delle sue opere complete. In quell'occasione vi prepose delle prefazioni che, come abbiamo visto, ne mettevano impietosamente in luce i difetti. In breve, tutti i suoi scritti precedenti gli parevano, in un certo senso, « opere di circostanza » e dunque costantemente superate su un gran numero di questioni. Da qui, la sua ansia, fino alla morte, di continuare a scrivere, ad approfondire, ad ampliare, a rettificare. Ben inteso, Lukács non considerava le proprie opere precedenti come errori assoluti, ma come tentativi le cui imperfezioni erano sempre significative e, a volte, utili; un errore corretto è, quasi sempre, una volta corretto, più chiarificatore di una verità immediatamente espressa. Leggendo Marx (specialmente il poscritto alla seconda edizione del *Capitale*), Lukács aveva compreso questa condizione storica di ogni ricercatore e di ogni ricerca, e concepito il marxismo come metodo. Nel primo saggio di *Storia e coscienza di classe*, scritto, nella parte essenziale, nel marzo del 1919, Lukács, cercando di definire ciò che bisogna intendere per « marxismo ortodosso », rifiutava senza esitazione ogni feticizzazione degli scritti storici di Marx ed ogni esegesi scolastica dei suoi testi; per lui, essere fedeli a Marx, voleva dire consacrarsi « senza pregiudizi » allo studio dei « fatti », in modo tale che, al limite, si potesse concepire un « marxismo ortodosso serio » che, accettando tutti i nuovi risultati della scienza, rifiutasse « interamente alcune tesi marxiane, senza rinunciare per un minuto solo alla propria ortodossia marxista ».[84] Verso la fine del saggio così concludeva: « Questa ortodossia non è custode delle tradizioni, ma un'annunciatrice costantemente desta del rapporto tra il momento presente ed i suoi compiti e la totalità del processo storico ».[85] Cosa che,

[84] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., pp. 1-2.
[85] *Ibidem*, p. 33.

detto *en passant*, è più facile da dire che da mettere in pratica.

Nel medesimo saggio Lukács critica Max Adler e Hilferding con un settarismo che sarà da lui stesso più tardi denunciato, senza sapere (o senza dire) che anch'essi avevano già concepito il marxismo come metodo, in un'epoca in cui Lukács andava ancora a scuola. Basta leggere, per convincersene, la prefazione ai *Marx-Studien*,[86] firmata proprio da Max Adler e da Rudolf Hilferding. Alcuni anni più tardi, Otto Bauer riprenderà la stessa tesi, sostenendo che « ogni epoca deve avere il suo Marx ».[87] Non è in questo saggio dedicato a Lukács che analizzeremo nei dettagli le opere degli austromarxisti.[88] Ci limiteremo a metterne in luce le analogie tematiche e a fornire i punti di riferimento.

Per quanto mi riguarda, non esito a sostenere che Lukács — più o meno coscientemente — ha subito l'influenza degli austromarxisti. Basti subito osservare — e lo vedremo in particolare durante quella parte dell'intervista che riguarda i giudizi di Lukács su Otto Bauer e Max Adler — che Lukács ha della stima per l'intelligenza e per l'onestà degli austromarxisti. Perfino in un'opera militante come il suo *Lenin*, Lukács ricorda ben due volte[89] senza astio « i numerosi e sinceri rivoluzionari » che non condivisero le scelte di Lenin e, anche quando critica senza mezzi termini un libro di Max Adler, è più con la prassi della socialdemocrazia che con la sostanza del libro che se la prende.[90] Ma gli austromarxisti erano essi stessi soddisfatti della propria prassi? Lo era Lenin alla fine della propria vita? In realtà, le critiche di Lukács erano fatte « alla luce » (se così ci si può esprimere) del suo settarismo utopistico degli inizi degli anni venti da lui stesso condannato quando abbandonò il proprio hegelismo messianico per analizzare scientificamente, con il metodo marxiano, le condizioni sociali del suo tempo.

Certamente, questo abbandono da parte di Lukács del

[86] «*Marx-Studien, Blättern zur Theorie und Politik des Wissenschaftlichen Sozialismus* », vol. I, Vienna 1904.

[87] *Storia di un libro*, in: « Die Neue Zeit », 1908.

[88] *Das Finanzkapital*, introduzione. [*Il Capitale Finanziario*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1961].

[89] G. Lukács: *Lenin*, Einaudi, Torino 1970.

[90] *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, n. « Internationale Presse-Korrespondenz », 1924, n. 46, pp. 1126-1127.

delirio messianico è stato più motivato dalla costatazione del riflusso rivoluzionario in Europa che da una possibile « influenza » degli austromarxisti. Resta comunque un fatto (questioni di influenza o meno) che all'epoca delle « tesi di Blum » non esiste alcuna sostanziale diversità tra le tesi di Lukács e quelle di Otto Bauer. Certo, nel 1928, Lukács va ben al di là degli austromarxisti, dal momento che, buttando letteralmente a mare il donchisciottismo, abbraccia la tesi staliniana del « socialismo in un solo Paese ». Si sa però, che alcuni anni più tardi — dopo il trionfo del fascismo in Austria, nonostante la sanguinosa insurrezione della socialdemocrazia, nel febbraio 1934 — Otto Bauer riterrà, al pari di Lukács, che solo i metodi dei bolscevichi erano efficaci, che solo Stalin era riuscito a edificare e a salvaguardare un regime che aveva liquidato il capitalismo borghese.

Con ciò non si vuole affatto sostenere che tra il Lukács di Vienna e gli austromarxisti esistesse identità di vedute sui mezzi da usare e sulle prospettive del socialismo. Si potrà, quanto meno, avanzare l'ipotesi di un'influenza da parte di questi ultimi su Lukács — che poté, per altro, giocare nei due sensi, riguardo a Otto Bauer, per esempio — come altrettanto plausibile di quella sostenuta da George Lichtheim. Nel suo breve saggio su Lukács, Lichtheim cerca di spiegare, almeno in parte, la « svolta a destra » della fine degli anni venti di Lukács, motivandola con l'influenza subita da Bucharin.[91] Non vi è dubbio che, anche in questo caso, esistano tra i due alcuni punti di contatto. L'affermazione di un'influenza diretta di Bucharin su Lukács appare tuttavia paradossale quando si ricordi la severissima critica che Lukács pubblicò sui « Grünberg-Archiv » a proposito della *teoria del materialismo storico* di Bucharin.[92] Vi si può leggere che Bucharin ha la tendenza a « semplificare i problemi », che, nell'insieme, le sue tesi sono « sospette », che il livello delle sue speculazioni « è decisamente inferiore a quello dei suoi predecessori », che egli si discosta dalla « vera tradizione del materialismo storico » e che in filosofia è « molto vicino a quello che Marx definisce il materialismo borghese ». Più sotto Lukács fa notare che « l'identificare la tecnica con le forze di produzione è errato e non mar-

[91] G. Lichtheim: *Lukács*, München, 1971 [Trad. it. Milano, 1978].
[92] « Grunberg-Archiv », XI, 1925.

xista ». Peggio ancora, rimprovera Bucharin di stabilire in maniera semplicista « un rigoroso parallelismo » tra potere dello Stato e potere dell'economia, rifacendosi, in questa critica, alla tesi sostenuta un anno prima da Bauer, che prospettava la possibilità di una relativa indipendenza dello Stato nel caso di equilibrio tra classi antagoniste.[93]

Si potrebbe certamente, facendo riferimento ad altri testi, mettere in luce anche le notevoli differenze tra le concezioni di Lukács e quelle degli austromarxisti. Si tratta però, in questo caso, di cose largamente risapute. Ci è perciò sembrato più utile, senza cercare ad ogni costo il paradosso, tentare di mettere in luce ciò che vi era di comune tra Lukács e gli austromarxisti e che era stato ignorato o lasciato in ombra più per motivi di passione politica che per altro. Forse, oggi, lo stesso Lukács non avrebbe condannato questo allargamento delle prospettive, lui che cominciava il suo libro sulla teoria del romanzo con queste parole: « Tempi beati, quelli in cui è il firmamento a costituire la mappa delle vie praticabili e da battere... ».

[93] Cfr.: *Die österreichische Revolution*, Vienna, 1923 e l'articolo: *Das Gliechgewicht der Kassenkräfte*, in « Der Kampf », n. 17, 1924, pp. 57-67 (Come è noto, questa tesi si trova già in Marx e in particolare in: *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*).

III

IL PERSONAGGIO DI NAPHTA
NE « LA MONTAGNA INCANTATA »
O LUKÁCS VISTO DA THOMAS MANN

Si sente spesso ripetere che Lukács è servito come « modello » a Thomas Mann per il personaggio di Naphta, ne *La montagna incantata.* Maurice Colleville, per esempio, scrive: « Si sostiene che Lukács ha fornito a Thomas Mann l'originale di Naphta dello *Zauberberg* ».[1] Nicolas Baudy è ancora più esplicito: « L'ebreo Naphta è concepito e modellato secondo la persona di Lukács. Vi è, in questo personaggio, come l'intuizione folgorante e geniale che caratterizza il militante scaltro mille volte più centrata di qualunque ritratto di saggista ».[2] Lo stesso Thomas Mann — lo vedremo fra breve — si è espresso su questo argomento. Per introdurre subito il dibattito è necessario ricordare che la « somiglianza » tra un personaggio del romanzo e un personaggio storico è un fenomeno ricorrente nell'arte di Thomas Mann. È risaputo, ad esempio, che in questo stesso romanzo, *La montagna incantata*, l'autore ha preso a prestito da Gerhart Hauptmann alcuni tratti che gli sono serviti per caratterizzare lo straordinario personaggio di Peeperkorn.[3] Ugualmente, *La morte a Venezia* è la trasposizione di un'ultima avventura del vecchio Goethe al quale viene attribuita « la maschera di Gustav Mahler », come in una lettera precisa lo stesso Thomas Mann.[4] Tuttavia, se si leggono i numerosi articoli e saggi di Lukács su Thomas Mann,[5] si constata che Lukács si esprime nei confronti del

[1] *Études Germaniques*, 1950 p. 205.
[2] « Les nouveaux cahiers », n. 27, inverno 1971-1972, p. 9.
[3] Thomas Mann parla a lungo di questa « somiglianza » in una lettera indirizzata a Herbert Eulenberg, del 6 gennaio 1925 (T. Mann: *Epistolario, 1889-1936*, Milano, Mondadori 1936, pp. 297-299).
[4] *Ibidem*, pp. 248-250. Lettera del 18 marzo 1921 a Wolfgang Born.
[5] G. Lukács: *Thomas Mann*, Feltrinelli, Milano 1956.

personaggio di Naphta sempre in maniera estremamente critica, individuando in esso il prototipo del nazista, il personaggio negativo, il segno « delle tenebre » o ancora « il rappresentante della concezione reazionaria fascista, delle idee antidemocratiche ».[6] Vi sono dunque, qui, e un dato di fatto e un problema più profondo: la nostra ipotesi è che Thomas Mann abbia saputo recepire, dopo la rivoluzione sovietica, nell'atteggiamento intellettuale dei giovani marxisti-*leninisti* agli inizi degli anni venti,[7] i germi dello stalinismo. Così il rifiuto di Lukács di identificarsi nel personaggio sarà esso stesso oggetto di interpretazione.

Il dato di fatto non può essere messo in discussione: Thomas Mann ha *esplicitamente* affermato, in una sua conferenza, che Lukács gli era servito parzialmente (*teilweise*) da modello per il personaggio di Naphta.[8] Tuttavia, Thomas Mann non ignorava affatto che Lukács rifiutava la somiglianza.[9] Questo fece sì che Thomas Mann finisse con lo smentire se stesso poiché, come egli spiega, non voleva urtare un uomo che stimava e che si era « sempre espresso in modo molto positivo » nei confronti de *La montagna incantata*. A un professore francese, Pierre-Paul Savage, che gli aveva manifestato l'intenzione di effettuare uno studio sul rapporto Lukács-Naphta, Mann rispose, in effetti, mentre si trovava ancora negli Stati Uniti: « La prego fermamente di non stabilire alcun rapporto tra Lukács e *La montagna incantata* così come il personaggio di Naphta ».[10] (Notiamo, intanto, che Thomas Mann domanda che non si

[6] *Ibidem*, p. 38 (in: « Alla ricerca del borghese »).

[7] *La montagna incantata*, che venne pubblicata nel 1924, fu scritta dal 1912 al 1923. L'opera era dunque già molto avanti quando Thomas Mann incontrò Lukács a Vienna, per la prima e l'ultima volta, nel gennaio del 1922. (Cfr. Hans Bürgin e Hans-Otto Mayer: *Thomas Mann, eine Chronik seines Lebens*, S. Fischer, Berlin 1965. Gli autori di questo libro danno conto della vita di Thomas Mann quasi giorno per giorno). Sotto il nome di Naphta, Lukács appare, infatti, soltanto nel penultimo capitolo intitolato « Ancora qualcuno ». T. Mann aveva dunque incontrato « il miglior Lukács », per lo meno stando al giudizio di molti fra gli estimatori del filosofo ungherese: quello che aveva scritto *Storia e coscienza di classe*.

[8] « Aufbau », anno II, fascicolo 4, 1955 (cit. da Thomas Mann in: *Thomas Mann Heinrich Mann Briefwechsel* 1900-1949, S. Fischer, Berlin 1969, p. 345).

[9] « Lukács non si è riconosciuto in Naphta... » (Lettera di Thomas Mann a Max Rychner, del 24 dicembre 1947, in: *Thomas Mann Briefe, 1937-1947*, Berlin 1963, t. II, p. 579).

[10] Lettera del 18 febbraio 1952, pubblicata sul n. 340 di « Cahiers du Sud », aprile 1957, p. 383.

stabilisca alcun rapporto, non che non *sussiste* alcun rapporto). « A Lukács », continua Mann, « non sarà probabilmente mai passato per la testa che si possa vedere in lui il modello del mio Naphta » (da sottolineare la prudenza dell'affermazione « probabilmente » che, d'altro lato, lascia intendere che quest'idea avrebbe anche potuto passargli per la testa. Ad ogni modo, si tratta qui semplicemente di una reazione — o di un'assenza di reazione — da parte di Lukács: se egli non si è [probabilmente] riconosciuto non significa che lo scrittore non abbia voluto usarlo come modello). Thomas Mann ripete: « Non vorrei proprio che gli si possa suggerire quest'idea ». Ci si chiede perché. Se non c'era, effettivamente, alcun « rapporto » tra Naphta e Lukács, che male poteva venirne a quest'ultimo se un professore francese avesse preso una simile topica? D'altra parte, quando, con un certo gesuitismo, Thomas Mann si lascia andare all'affermazione che « personaggi e realtà sono, quanto possibile, diversi », si limita a fornire come prova delle differenze secondarie come « le origini e la biografia » inventate, queste sì, appositamente per differenziare il romanzo da un libro di storia. Tornerò in seguito e a lungo sul fatto che Lukács venga presentato come un gesuita. Tutti sanno che, in realtà, Lukács non ha mai appartenuto a quest'ordine religioso, ma, proprio mentre si rifà a questa differenza, Thomas Mann, nella sua lettera a Savage, le toglie ogni valore scrivendo: « La combinazione di comunismo e di gesuitismo che ho creato nel romanzo, e che intellettualmente non è forse così malvagia, non ha niente a che vedere con il vero Lukács ». L'oggetto del presente studio è appunto di dimostrare che questa « combinazione » non è così malvagia e che — differenza di abito a parte — essa costituisce una notevole interpretazione dei testi scritti da Lukács durante il suo soggiorno a Vienna. So bene che per dar peso alla propria smentita, Thomas Mann, sempre nella stessa lettera, assicura di aver conosciuto soltanto i lavori « di critica letteraria » di Lukács e non le sue opere politiche e che nel momento in cui scrive, 18 febbraio 1952, non ha ancora letto *Storia e coscienza di classe*. Quest'ultima precisazione è del tutto inutile dato che è risaputo che *La montagna incantata* era già terminata quando venne pubblicato il libro di Lukács. Quello che Thomas

Mann non ritiene necessario ricordare, invece, è che quando incontrò Lukács a Vienna, nel gennaio del 1922, quest'ultimo stava proprio scrivendo *Storia e coscienza di classe*. Né ritiene necessario ripetere che la conversazione che ebbe con lui non riguardò affatto l'estetica (sulla quale erano d'accordo), bensì le loro divergenze politiche, come risulta chiarissimo dai richiami che sia Lukács che Mann fecero poi a questa loro lunga discussione. Infine, e mi sembra questa una notazione decisiva, a smentire quella che Lukács e Naphta non è la sola somiglianza che Mann si sia dato la pena di smentire; aveva già, nel 1925, pregato e quasi supplicato uno dei suoi corrispondenti di non stabilire pubblicamente alcun parallelismo tra Gerhart Hauptmann e Peeperkorn; con insistenza ancora maggiore persisteva nell'affermare che tra il personaggio e il poeta Hauptmann non vi era rapporto alcuno, ecc. Ma quando seppe che, lungi dal ritenersi offeso, il « modello » si sentiva, al contrario, lusingato, Thomas Mann cambiò completamente atteggiamento e raccontò, con compiacimento e nei dettagli, come avesse schizzato il proprio personaggio.[11] Mi ritengo pertanto assolutamente autorizzato a considerare la lettera di Mann a Savage come unicamente motivata dalla cortesia: Mann non voleva correre il rischio di urtare un uomo che stimava e di cui apprezzava le analisi. Questa lettera non mette infatti in discussione ciò che qui è fondamentale e precisamente che *Naphta è il ritratto essenziale e altamente rappresentativo del militante leninista.*

Certo, quale che sia, come vedremo, la parte ispirata da Lukács, non c'è bisogno di ritenere che, nella costruzione del suo personaggio, Thomas Mann abbia preso tutto dal filosofo ungherese. Mann conosceva altri marxisti ed è abbastanza verosimile che abbia attribuito a Naphta idee o atteggiamenti che possono essergli stati suggeriti da Ernst Bloch o da Walter Benjamin, nonché, certamente, da ogni sorta di letture. Thomas Mann lo conferma indirettamente scrivendo, in una lettera precedente a quella di cui abbiamo già parlato, a Pierre-Paul Savage: « Se avessi letto tutti i libri sui quali è fondata la sua critica, i dialoghi tra Naphta e

[11] Lettera a Herbert Eulemberg, del 6 gennaio 1925 (*Epistolario*, cit., pp. 297-299).

Settembrini ne sarebbero usciti ancora più appesantiti di molte digressioni ».[12]

Tuttavia, se Thomas Mann non aveva letto « tutti i libri », il suo romanzo forniva comunque l'impressione che egli ne avesse letti parecchi se un caricaturista dell'epoca lo rappresentò, con tanto di casco, al volante di un'auto da corsa pronto a dare l'assalto a una montagna di libri. Nel suo saggio su Mann,[13] Georges Fourrier studia, per un intero capitolo, la genesi e le fonti de *La montagna incantata* mettendo in luce le probabili influenze di Dostoevskij,[14] Tolstoj, Novalis, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Freud e soprattutto di Sorel, al quale dobbiamo qui riservare un posto particolare; nel *Doktor Faustus*,[15] Thomas Mann cita le *Réflexions sur la violence*, mentre sappiamo da altra fonte che Lukács, a un certo punto della sua vita, venne influenzato dalle idee di Sorel tramite Ervin Szabo.[16] È comunque lo stesso Lukács a far riferimento, nella sua ultima prefazione a *Storia e coscienza di classe*, a questa influenza soreliana.[17] Un'altra notazione interessante riguarda l'appendice di *Réflexions sur la violence*, nella quale Georges Sorel riportò alcuni passi di un articolo di Paul Seippel, apparso sul *Journal de Genève* del 4 febbraio 1918, dove si poteva leggere questa frase: « Durante il loro soggiorno svizzero, Lenin e Trotzkij hanno certo passato una buona parte del loro tempo a meditare il libro di Sorel. Essi ne applicano i principi con logica implacabile ».[18] Lo scopo del presente saggio è quello di mostrare che Naphta, nelle discussioni de *La montagna incantata*, usa lo stesso terrificante tipo di logica.

Iniziato nel 1922, il romanzo *La montagna incantata* fu quasi del tutto abbandonato durante la prima guerra mondiale; nell'aprile del 1919, solo un terzo dell'opera risultava

12 Lettera del 18 gennaio 1935 (*Epistolario*, cit., p. 490).

13 *Thomas Mann, le message d'un artiste-bourgeois*, (1896-1924), Besançon 1960, p. 334.

14 È noto che Lukács, durante i suoi studi in Germania, si era occupato di problemi di mistica e aveva studiato Dostoevskij (E. Bahar: *Georg Lukács*, Berlin 1970).

15 T. Mann: *Doktor Faustus*, Mondadori, Milano 1956.

16 Nicolas Tertulian: *L'évolution de la pensée de Lukács*, in: « L'homme et la société », n. 20, giugno 1971, p. 26.

17 G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. VIII.

18 Georges Sorel: *Réflexions sur la violence*, Rivière, Paris 1950, pp. 438-439.

compiuto.[19] Inoltre, nella concezione iniziale dell'autore, Hans Castorp, eroe-filo-conduttore del racconto, non avrebbe dovuto interessarsi del destino umano attraverso le celebri discussioni tra Naphta e Settembrini ma « per una via molto più sensibile ».[20] È peraltro abbastanza verosimile che, prima di incontrare Lukács a Vienna nel gennaio del 1922, Thomas Mann avesse già « un'idea » del personaggio Naphta, come ne aveva di Peeperkorn prima di attribuirgli alcuni tratti di G. Hauptmann. A questo proposito, Thomas Mann è stato molto esplicito: la figura dell'enorme olandese Peeperkorn « nell'idea e nei suoi tratti essenziali, come contrasto ai "chiacchieroncelli" che al suo confronto si riducono a dei nani, naturalmente esisteva già molto tempo prima che incontrassi Hauptmann, e che a quell'incontro, a una convivenza di due settimane, deve solo alcuni vivi particolari ».[21] Torneremo sul metodo di Thomas Mann e sul ruolo dei suoi modelli. Per ora basta dire che il suo incontro con Lukács a Vienna, anche se restò l'unico, non fu, per ciò, meno determinante e cristallizzatore. Non vi è dubbio alcuno che Thomas Mann si sia voluto esplicitamente riferire a Lukács. Ciò appare evidente perfino nei dettagli secondari sui giochi di parole quando ad esempio il personaggio di Naphta viene presentato, alla sua prima apparizione nel romanzo, come alloggiato in casa di un « sarto per signore » di nome Lukacek:[22] in questa notazione si può scorgere un *private joke*.[23] Non il solo, per altro, quando si voglia notare l'ironia dell'autore che introduce il nome Naphta già come poco sicuro: « per quel che ne capirono i due giovanotti egli si chiamava Naphta ».[24]

[19] T. Mann: *Epistolario*, cit., p. 217.
[20] *Ibidem*, p. 308.
[21] *Ibidem*, p. 298.
[22] Thomas Mann: *La montagna incantata*. Per le citazioni, nell'originale francese, Y. B. utilizza l'edizione Fayard, 1931, ma si discosta sovente dal testo tradotto elaborando, quando lo ritiene necessario, una propria versione dall'originale tedesco. Per le citazioni di questa traduzione ci siamo serviti della versione, dal tedesco, di Bice Giachetti-Sorteni, Dall'Oglio, Milano 1965, discostandocene in pochi particolari secondo il testo francese di Y. B. Contemporaneamente, come nel testo francese, è stato mantenuto il riferimento all'originale tedesco dello *Zauberberg* nell'edizione della Fischer Bucherei, 1971.
[23] Dal 1898 al 1900 Thomas Mann fece parte della redazione del giornale umoristico « Simplicissimus », una pubblicazione di prestigio apprezzata anche da Rosa Luxemburg che la spediva a Leon Jogichès.
[24] Thomas Mann: *La montagna incantata*, vol. II, Dall'Oglio, p. 35; Edizione tedesca Fischer, p. 394.

SIGNIFICATO DELLA SCELTA DEL NOME NAPHTA PER INDICARE LUKÁCS

La scelta del nome Naphta non sembra essere stata casuale, non certo più di quella del suo principale oppositore, l'italiano Settembrini. Il nome del difensore dell'illuminismo, della ragion pura, della democrazia formale e del pacifismo brilla ed esplode in mille frammenti luminosi come argento vivo. In antitesi, Naphta incarna il personaggio della totalità e degli oscuri fermenti dei visceri della terra. Anche qui si tratta di un liquido, ma che non possiede la purezza incorruttibile del metallo, simbolo della pace perpetua fondata sulla ragione; la nafta è un bitume, un *composto* dinamico di carburi naturali dalle qualità nascoste, brucianti, cioè esplosive: il suicidio finale di Naphta con un colpo di pistola corrisponde a questa essenza. È risaputo quanto Thomas Mann apprezzasse — come lui stesso dice nelle *Confessioni di un impolitico* — l'ultimo saggio del libro *L'anima e le forme*, nel quale Lukács fa l'elogio della tragedia. Ed è proprio perché non vuole che il suo duello si trasformi in una commedia che Naphta, furioso contro Settembrini che non gli ha sparato contro, si fa saltare le cervella. Ma la nafta non è soltanto un liquido infiammabile, essa è il risultato della decomposizione pirogena delle materie organiche e può purificarsi fino all'essenza più leggera senza perdere la propria parentela profonda con la pesantezza vischiosa del catrame. La nafta è dunque il luogo oscuro della lotta dei contrari, immagine che definisce esattamente « lo spazio » nel quale si manifesta, di preferenza, la dialettica di Lukács. Vedremo ora, da alcune puntualizzazioni, come Naphta corrisponda all'essenza del proprio nome e alla filosofia del suo modello; egli non ha, infatti, se non disprezzo per le certezze brillanti e il gusto delle verità ovvie ed eterne di Settembrini. Questa contrapposizione è espressa, nel romanzo, ad ogni passo e una volta pèrfino in forma simbolica nel corso di una discussione sull'argomento della cremazione. Settembrini, che aborre la putrefazione, fa l'elogio del fuoco purificatore che, bruciando il cadavere, salva la parte immortale del defunto. Questa visione delle

cose suscita l'ironia di Naphta: « Graziosissimo (...) Oh, molto molto grazioso. La parte immortale dell'uomo, le ceneri! ».[25] Ciò che qui piace all'umanista, rassicurato dall'immobilità platonica delle idee eterne e delle sostanze imperiture, provoca il disprezzo dell'eracliteo Naphta, per il quale ogni verità non è che parziale e transeunte e costantemente in divenire all'interno di una totalità incompiuta. Questa concezione di Lukács, che si trova già in Hegel e anche in Bergson, è condivisa parimenti da Marx, come si può constatare andando a rileggersi il poscritto alla seconda edizione tedesca del *Capitale*.[26] Comunque sia, ogni lettore de *La montagna incantata* può verificare quanto, similmenmente a Lukács, Naphta tenga dei discorsi che sono, ad un tempo, straordinariamente logici e profondamente confusi, come fa notare, senza troppi riguardi, lo stesso Settembrini che dice ai « due cugini » (i pallidi eroi garanti della continuità del racconto): « La forma di quell'uomo è logica, ma la sua essenza è confusione ».[27] Nella sua lettera al cancelliere austriaco Seipel — alla quale Thomas Mann chiedeva che Lukács non venisse estradato in Ungheria — si trova una considerazione dello stesso genere. La costruzione logica offre, a volte, l'impressione di una de-strutturazione paranoica e se si vuole, secondo la celebre formula, appare come la logica della cosa sia stata sostituita dalla cosa della logica. Ciò mette gli ascoltatori in imbarazzo, come, dopo un'osservazione di Settembrini, uno dei cugini conferma: la logica seduce ma la conclusione (per esempio, la possibilità di sostenere che non è assurdo il fatto che il sole giri intorno alla terra) irrita perché se ne scorge, ad un tempo, la falsità e la forza del ragionamento che la sostiene. Ci si lamenta perciò « di quei suoi discorsi per metà fanatici e per metà maligni »,[28] della sua « spiritualità acuta e tormentata ».[29] Thomas Mann insiste su questa ambiguità del personaggio, su questo miscuglio di contrari: « Simile a molti ebrei intelligenti, Naphta era nello stesso tempo rivoluzionario e aristocratico, socialista e ossessionato dal sogno

[25] *Ibidem*, p. 126 e p. 482.
[26] Karl Marx: *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1972[7].
[27] Dall'Oglio, p. 72; Fischer, p. 429.
[28] *Ibidem*, p. 72 e p. 430.
[29] *Ibidem*, p. 110 e p. 466.

di partecipare a forme di vita orgogliose e distinte (...) ».[30] Naphta si indigna delle distinzioni di Settembrini tra Dio e Satana, tra Bene e Male, tra l'uomo e la natura. Tutto questo, al contrario, deve essere compreso nell'unità della totalità: « Dunque, non esisteva né il buono né il cattivo, ma soltanto l'universo privo di un ordine morale! Non v'era neppure il singolo, nella sua dignità critica [come non vedere in questo passo un riferimento alla repulsione di Lukács per la filosofia kantiana in generale e per Max Adler in particolare?], ma soltanto la comunità che tutto inghiotte e uguaglia (...) ».[31] Non riteniamo di dover insistere ancora, per il momento, su questa fondamentale concordanza tra il nome di Naphta e la persona di Lukács; a Settembrini che dopo un impressionante numero di contraddizioni domanda al suo oppositore: « Come si accorda tutto questo? », ci sembra sentire lo stesso Lukács rispondere nel suo modo ad un tempo serio e provocante: « Le contraddizioni possono accordarsi ».[32] È ancor più significativo leggere in un articolo di Nicolas Tertulian, uno dei più documentati conoscitori del pensiero di Lukács, dove non compare alcun riferimento al personaggio di Naphta, questo giudizio rivelatore: « Analizzata nel suo divenire, la personalità di Lukács offre l'immagine di un inusuale *crogiolo* dove sostanze diverse hanno subito uno straordinario processo di assimilazione, di combustione e di metamorfosi prima di ottenere la forma spirituale definitiva di un'opera compiuta ».[33] Non si potrebbe dire meglio, e ciò che ci conferma nella nostra interpretazione è il fatto che Tertulian giunga alle nostre stesse conclusioni senza essere in nessun modo « ispirato » dalla nostra ipotesi, che del resto egli avalla oggettivamente dando conto della complessità drammatica della formazione intellettuale di Lukács che aderisce alla rivoluzione comunista prima di leggere Lenin (che studiò soltanto durante il suo successivo esilio a Vienna). Lukács è, dunque, un intellettuale nutrito non solo di filosofia

[30] *Ibidem*, p. 111 e p. 467.
[31] *Ibidem*, p 132 e p. 488.
[32] *Ibidem*, p. 68 e p. 426. Nella sua già citata prefazione del 1967 a *Storia e coscienza di classe*, Lukács fa lo stesso discorso: « *Verworenheit ist aber nicht immer Chaos* », p. IX.
[33] *L'evoluzione del pensiero di Georg Lukács*, in: « L'homme et la société », n. 20, 1971, p. 31.

tedesca, ma anche di sociologia classica (Max Weber, Georg Simmel) che si immerge nel materialismo marxista. Egli fa sue le tesi della violenza e della dittatura del proletariato senza nulla dimenticare dei grandi moralisti (Kierkegaard, Dostoevskij, Mastro Eckhart e i mistici germanici, senza contare, come già abbiamo ricordato, il sindacalista rivoluzionario francese Georges Sorel) che daranno per sempre al suo pensiero, una colorazione etica. Tertulian può così concludere che all'epoca della rivoluzione ungherese e nel corso degli anni che la seguirono (quelli, aggiungiamo noi, nei quali Thomas Mann lo incontrò a Vienna) « gli scritti di Lukács esprimono le tendenze contraddittorie che si combattevano nel suo pensiero ».[34] Con questa affermazione, d'altronde, Tertulian non fa che parafrasare Lukács il quale, meditando, nel 1967, sulle influenze subite negli anni della giovinezza, scrive: « Da tutto ciò derivava *un amalgama internamente contraddittorio* [sottolineatura di Y.B.] che doveva diventare decisivo per il mio pensiero negli anni della guerra e del primo dopoguerra ».[35] Si vede così, da tutto ciò, come il *Naphta* di Thomas Mann corrisponda perfino nel significato letterale del nome attribuitogli al Lukács che lo scrittore incontrò a Vienna nel 1922.[36]

LUKÁCS CORRISPONDE ESATTAMENTE ALLA DESCRIZIONE FISICA CHE VIENE FATTA DI NAPHTA

A parte, però, la profonda concordanza tra il nome e il personaggio di Naphta, quello che colpisce maggiormente anche colui che, come chi scrive, non ha incontrato Lukács che una sola volta è la straordinaria somiglianza del ritratto fisico; in particolare, la prima descrizione di Naphta che si incontra ne *La montagna incantata*, di questo preteso

[34] *Ibidem*, p. 26.

[35] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. IX.

[36] In un romanzo pubblicato dopo il 1956 dal titolo *Prenc Ferenc*, di Jozsef Lengyel (tradotto in inglese nel 1966 con il titolo di *Prenn drifting*), Lukács appare nei tratti di un personaggio il cui nome: *Nandor Benzy*, evoca perfettamente quello di Naphta.

Naphta, che abita con Settembrini in casa del sarto per signore Lukacek, restituisce, in maniera geniale, l'impressione fisica che si poteva provare quando si incontrava Lukács e ci mostra come si possa afferrare e restituire l'essenza dell'apparenza di quest'uomo, tale quale egli cominciava ad essere nel 1922 e rimase poi fino alla sua morte, almeno come io lo incontrai nell'aprile del 1971.

Ecco questo primo ritratto:

« Era un uomo piccolo e magro, completamente sbarbato e di una bruttezza così marcata, vorremmo quasi dire corrosiva, che i due cugini ne rimasero addirittura sbalorditi. Tutto era in lui accentuato: il naso curvo che primeggiava sul suo viso, la bocca dalle labbra sottili, le grosse lenti di cerchiatura sottile che egli portava davanti agli occhi di un grigio chiaro, ed anche il silenzio che manteneva e dal quale si poteva dedurre come la sua parola dovesse essere incisiva e logica. Non aveva cappello, secondo l'uso, né portava soprabito; era però ben vestito; la giacca di flanella turchina scura a righe bianche era di buon taglio moderno,[37] cosa che lo sguardo mondano dei due cugini poté constatare. Naphta intanto pareva fare su di loro il medesimo esame al quale egli stesso era sottoposto ».[38] Se si leggono di seguito i primi dialoghi tra questo Naphta e Settembrini si resta stupefatti: in quattro o cinque sole pagine Thomas Mann riesce a « visualizzare » in maniera stupefacente la presenza fisica del coltissimo Lukács che cita l'uno dietro l'altro Aristotele, Bernard de Clairvaux e Fénelon. Queste elevate speculazioni filosofiche sono quasi sempre, come vedremo più in dettaglio, in perfetto accordo con i grandi temi dell'opera teorica di Lukács, ma, nello stesso tempo, vengono da Thomas Mann umanizzate e particolarizzate in maniera tale che sembra di sentire Lukács in carne ed ossa esporle, quali espressioni del suo essere. Ciò che mi ha poi particolarmente colpito è l'accenno che Thomas Mann fa alla maniera caratteristica che Lukács aveva di tossire e di cui testi-

[37] Si sa, per altro, che i genitori di Lukács appartenevano alla piccola nobiltà ebrea ungherese e che Thomas Mann abitò presso di loro nel gennaio del 1922.

[38] Dall'Oglio, p. 35; Fischer, p. 394. Come si vede non si tratta, qui, di un giovanotto; nel 1922 Lukács aveva 37 anni; non si può pertanto sostenere, come fa Ehrhard Bahr che « l'apparenza esteriore di Naphta corrisponde a Lukács quando aveva vent'anni ».

monia il nastro registrato dell'intervista che mi concesse. Thomas Mann scrive, nel 1923, che Naphta aveva ereditato dalla madre i germi della tisi, fa notare i suoi accessi di tosse e dice perfino che « non ci si poteva stupire che fosse raffreddato ed avesse una tossettina debole, per nulla provocante ».[39]

L'INCONTRO TRA THOMAS MANN E GYÖRGY LUKÁCS

Si potrebbe supporre che, per arrivare a un tale grado di perfezione nella descrizione di Lukács, Thomas Mann abbia dovuto frequentarlo per lungo tempo. Ed è ciò che, in effetti, di solito si ritiene. Nella sua prefazione a *Storia e coscienza di classe*, Kostas Axelos cita Thomas Mann fra coloro che Lukács avrebbe incontrato durante il suo periodo di studio in Germania.[40] In modo ancora più esplicito, Henri Arvon scrive che Lukács « stabilì dei rapporti con il critico letterario Gundolf e con Thomas Mann ».[41] Si tratta di pure e semplici leggende. Lukács, nella sua presentazione del 1963 ai suoi scritti su Thomas Mann, dice chiaro e tondo di aver avuto « un solo e unico incontro » con lo scrittore,[42] affermazione confermata dallo stesso Mann che, nella celebre lettera al cancelliere austriaco Seipel,[43] scriveva: « Conosco Lukács anche personalmente. Una volta, a Vienna, egli mi espose le sue teorie per un'ora. Finché parlava aveva ragione. E se, dopo, mi rimase l'impressione di un'astrattezza paurosa, mi rimase anche quella della purezza e della generosità intellettuale ».[44] Il lettore de *La*

[39] Dall'Oglio, p. 36; Fischer, p. 394.

[40] K. Axelos: Prefazione all'edizione francese di: *Storia e coscienza di classe*, Ed. Minuit, 1960, p. 2.

[41] H. Arvon: *Lukács*, Paris, Seghers, 1968, p. 181. Lo stesso errore si ritrova nel necrologio, per altro documentatissimo, dello « Spiegel » (n. 24, del 7 giugno 1971, p. 160).

[42] G. Lukács: *Thomas Mann*, cit., p. 14 (Premessa).

[43] Al quale chiedeva che non venisse dato seguito a una domanda di espulsione nei confronti di Lukács.

[44] Citato da Lukács in: *Thomas Mann*, cit., p. 15 (premessa). È curioso notare come Thomas Mann (di cui si conservano 1500 lettere), pur avendo scritto in favore di Lukács e su Lukács, non si è però mai indirizzato

montagna incantata si ricorderà che è proprio questa l'impressione che l'autore vuole che facciano le teorie di Naphta; quanto meno, Thomas Mann mette in risalto più di una volta come, dopo gli interventi di Naphta, i suoi interlocutori, dapprima sedotti e senza replica, in seguito si sentono come a disagio e cercano di recuperare il terreno perduto. Bisogna comunque aggiungere che questo primo ed unico incontro non fu dovuto al caso. Lukács ha ricordato più di una volta che frequentava ancora il liceo quando l'opera di Thomas Mann esercitò su di lui le « prime e decisive impressioni ».[45] Nella prefazione all'edizione ungherese dei racconti di Thomas Mann, del 1955, scrive: « L'autore di queste righe ha letto sui banchi di scuola e *I Buddenbrook* e i primi racconti; e nella sua evoluzione di critico, un ruolo decisivo si deve al fatto che egli tentò, ad ogni tappa del suo procedere, di rendere conto a se stesso e al pubblico, dell'approfondimento, dello sviluppo e delle ampie ramificazioni, di questa opera ».[46] Nel 1963, Lukács preciserà che il problema di *Tonio Kröger* ha (con l'epilogo di Ibsen) « determinato in maniera capitale » i temi principali dei suoi lavori di gioventù. Questa influenza era rintracciabile nei primi dieci saggi del suo primo libro: *L'anima e le forme*,[47] e venne notata, con interesse, da Thomas Mann stesso che vide, in questo studio, una scienza alla quale egli stesso aveva contribuito con il proprio essere e sulla quale vantava « diritti particolari ».[48] Ma, aggiunge Lukács, questa profonda affinità di spirito fu ben presto interrotta da prese di posizione divergenti, anzi diametralmente opposte, quando scoppiò la prima guerra mondiale. Mentre, infatti, Thomas Mann sosteneva, nelle *Considerazioni di un impolitico*, le sue tesi ormai famose, Lukács cominciava ad assimilare il marxismo e si iscriveva addirittura al Partito co-

a lui personalmente. Lukács si sarebbe messo il cuore in pace citando la frase di Goethe: « *Und wenn ich dich liebe, was geht's dich an* ». (E se ti amo, in cosa ciò ti riguarderebbe).

[45] *Ibidem*, p. 14 (premessa).

[46] *Ibidem*. Tradotto in: *Thomas Mann*, Maspero, p. 219.

[47] Pubblicato prima in ungherese (1910 e poi in tedesco (1911). Traduzione it.: SugarCo, Milano 1972.

[48] A proposito dell'influenza che *L'anima e le forme* avrebbe esercitato su Thomas Mann mentre scriveva *La morte a Venezia*, vedere l'articolo di Judith Tar: *Georg Lukács, Thomas Mann und Der Tod in Venedig*, in: « Die Weltwoche » del 2 luglio 1971.

munista. Fu in questo periodo, nel gennaio del 1922, quando ormai « la profonda affinità di spirito » non esisteva più, che ebbe luogo, a Vienna, il primo ed unico incontro di cui abbiamo già parlato. Si comprende così come Thomas Mann abbia potuto continuare ad esser sedotto dal vigore intellettuale di Lukács e al tempo medesimo esserne « spaventato ». Ma la cosa interessante è che il suo spavento l'abbia portato a mettere in bocca a Naphta (prima della morte di Lenin) una teoria staliniana dell'azione politica come adesso avremo modo di mostrare. Non c'è dubbio che ciò che Thomas Mann fa dire a Naphta non può essere unicamente il frutto di « un'ora » di conversazione a Vienna: in quel colloquio, Mann dovette soprattutto cogliere dal vivo gli elementi del ritratto del suo personaggio, questa curiosa apparenza gracile e tagliente e quel discorso a un tempo pieno di cose ed astratto, apparentemente senza incrinature, ma che dovette, in seguito, rivelarglisi — una volta che ne fu disintossicato — come una sorta di delirio pernicioso e magari perfino diabolico.

NAPHTA NON È IL PROTOTIPO DEL NAZISTA

Prima di continuare, non ci nascondiamo le difficoltà che la nostra ipotesi di ricerca rischia di incontrare: vedere in Naphta — non come voleva Lukács — il prototipo del nazista, bensì quello dello stalinista. Si affermerà che Lukács è una sorta di personaggio galileiano che è stato stalinista solo a causa di circostanze esterne che ve lo hanno costretto. E d'altra parte mescolare lo stalinismo con l'hitlerismo è un'operazione grossolana e giornalistica.

Cominciamo dalla seconda obiezione.

Quando suggeriamo che Naphta è uno stalinista ante litteram non pretendiamo con ciò che egli sia, al tempo stesso, un nazista. Al contrario, abbiamo intenzione di dimostrare che il discorso di questo personaggio testimonia, in una certa misura, di questa differenza. Ma prima di affrontare questo aspetto della faccenda, vogliamo notare (con sod-

disfazione) che lo stesso Lukács, nei suoi studi su *La montagna incantata*, porta « oggettivamente » l'acqua al nostro mulino. Nella prefazione all'edizione ungherese dei racconti di Thomas Mann, Lukács afferma chiaramente che « nel grande romanzo *La montagna incantata* lo scontro ideologico tra il liberalismo e il fascismo occupa un posto centrale »[49] e che lo scontro « intellettuale » termina senza vincitori né vinti: se « il rappresentante della reazione » Naphta utilizza « argomenti in apparenza seducenti ma manifestamente sofistici », il partigiano « dell'illuminismo » e della libertà Settembrini non può prevalere non essendo in grado di formulare una vera e propria critica del capitalismo e dello sfruttamento. Ora, è quanto meno paradossale che una critica di questo genere venga fatta esporre proprio a Naphta, il preteso « rappresentante della reazione ». In un certo senso, si potrebbe dire di Lukács ciò che quest'ultimo dice di Thomas Mann: « egli penetra più a fondo, ha una visione delle cose più vasta come scrittore che come pensatore astratto ».[50] Sarebbe sufficiente sostituire qui la parola « scrittore » con quella di « critico ». Lukács ha notato con finezza come, in realtà, ne *La montagna incantata* il reazionario Naphta non venga ucciso nel corso del duello finale ma, a causa del comportamento del liberale Settembrini, per evitare che la sfida cada nel ridicolo, si uccida volgendo la pistola contro di sé. Se si vuole dare a questo gesto un significato appropriato bisogna rendersi conto che un simile comportamento non potrebbe mai caratterizzare simbolicamente i nazisti i quali, lungi dal suicidarsi, hanno dovuto essere combattuti fino alla fine dalle forze allora coalizzate delle democrazie borghesi e dello stalinismo. Se poi, a quanto risulterebbe, Hitler si è ucciso all'ultimo momento, il suo gesto è però agli antipodi di quello di Naphta: egli infatti si suicidò non perché i liberali rifiutavano di sparare su di lui, ma per sfuggire all'umiliazione della cattura. Se anche non sviluppa esplicitamente questa linea di discorso, Lukács deve certamente sottintenderla poiché, dopo aver ricordato come lo scontro tra Naphta e Settembrini termini senza un vincitore, aggiunge: « Alcuni anni dopo Thomas Mann

[49] Tradotto in: *Thomas Mann*, Maspero, p. 223.
[50] *Ibidem*, p. 222.

lanciava già un attacco contro il fascismo ». Lukács passa poi ad esaminare il racconto di Mann *Mario e il mago*, dove si parla della demagogia fascista o, più precisamente, dei suoi effetti ipnotici e dei mezzi grossolani e perniciosi da essa usati. Lukács sottolinea come la figura del Signore di Roma, che cerca coraggiosamente di resistere all'ipnosi del mago, sia una figura di grande interesse perché esprime « con finezza » — come W. Reich pochi anni più tardi dirà, con altri mezzi — che la persona comune non è impotente davanti alle suggestioni della demagogia fascista. Non basta una causa giusta bisogna anche *combattere* per la giustizia. Questa necessità di un'azione diretta viene messa in luce dalla fine del racconto: Mario non soltanto prende coscienza delle menzogne del mago, ma questa presa di coscienza lo spinge immediatamente ad ucciderlo con un colpo di pistola. E Lukács conclude: « In opposizione al grande romanzo precedente [*La montagna incantata*], l'assunto positivo del romanzo è qui già presente sotto la forma letteraria ».[51] E Lukács dice chiaramente che vi è « *un'opposizione* » con il « grande romanzo precedente » consentendoci di concludere che se il mago rappresenta l'hitlerismo da abbattere con i mezzi violenti, Naphta è il simbolo di qualcosa d'altro, di un atteggiamento dello spirito, di una tesi teorica. È in conseguenza di ciò che la trasposizione letteraria assumerà forme diverse alla fine delle due storie. Come Reich ha ben mostrato,[52] l'organizzazione comunista (l'ordine dei gesuiti) e la loro propaganda dottrinale (le verità della scrittura) non hanno lo stesso impatto delle invocazioni e delle cerimonie magiche del nazismo che rimestavano i torbidi abissi dell'anima popolare. I marxisti volevano insegnare una dottrina moderna e scientifica che denunciasse alla radice le ingiustizie sociali; si poteva ammirare la coerenza e la novità (paradosso) del loro discorso, ma esso non era capace di scatenare vasti movimenti emotivi; al contrario, il nazismo, che toccava i complessi più fondamentali come la patria-madre o il padre-capo venditore dell'umiliazione della madre (trattato di Versailles), possedeva poteri carismatici. Thomas Mann aveva colto questo aspetto,

[51] *Ibidem.*
[52] Cfr., in particolare: *Psicologia di massa del fascismo*, SugarCo, Milano 1971.

non da psicanalista, come Reich, ma sotto la forma letteraria della magia. E tuttavia Naphta non ha nulla del mago.[53] Se il suo discorso stupisce, interessa, seduce, a discorso concluso ci si ricorda del suo splendore come di un'idea brillante ma, poiché esso non coincide né con l'apparenza delle cose né con le nostre strutture mentali, lo si coglie ben presto come sofisticato. Lo stesso Lukács offre, del personaggio Naphta, questo tipo di interpretazione quando parla della « corazza di sofismi mistificatori del gesuita ebreo »[54] e dei suoi argomenti « apertamente sofistici ».[55] Lukács, del resto, non cerca affatto di negare il carattere « pedagogico » del romanzo quando scrive: « *La montagna incantata* è il grande poema didattico contemporaneo che narra la lotta tra la luce e le tenebre, la malattia e la salute, la vita e la morte ».[56] Inoltre, contraddicendo i passi dei suoi scritti dove vuole vedere in Naphta — per distanziarsi da lui — il prototipo del nazista, Lukács arriva fino al punto di riconoscere che ne *La montagna incantata* « la lotta intellettuale tra la luce e le tenebre, tra il progresso e la reazione poteva ancora avvenire nell'empireo della pura ideologia ».[57] Certamente, per lui « l'anticapitalismo romantico che è degenerato in demagogia reazionaria »[58] designa il nazismo, ma questa formula è errata. Le tesi di Naphta non hanno nulla di « romantico » e tanto meno di « demagogico », e questo appunto già le differenzia dal nazismo. Lukács ne è talmente cosciente che corregge lui stesso il proprio giudizio aggiungendo, con onestà, che Thomas Mann sa vedere e mostrare « il carattere seducente (anche in senso spirituale e morale) » delle tesi di Naphta e soprattutto che vi sono « degli elementi di verità nella sua critica alla vita della società attuale ». Ci si potrebbe esprimere in questi termini se il personaggio di Naphta rappresentasse « il prototipo del nazista? ». Basta vedere come Thomas Mann

[53] Ne *La montagna incantata*, Hans Castorp, parlando di Settembrini e di Naphta: « Quando vi accapigliate pedagogicamente per conquistare la mia povera anima », fa alcune allusioni al diavolo del Medio Evo. Questo tema del diavolo sarà sviluppato da Mann nel *Doktor Faustus*.

[54] G. Lukács: *Thomas Mann*, Milano 1956, p. 103 (« La tragedia dell'arte moderna »).

[55] Tradotto in: *Thomas Mann*, Maspero, p. 223.

[56] *Ibidem*, p. 194.

[57] *Ibidem*.

[58] *Ibidem*.

parla di Pierre Laval, « un pessimo soggetto, un fascista in nuce »,[59] per rendersi conto che la simpatia che Thomas Mann ha per Naphta e di cui Lukács riconosce le giuste motivazioni, esclude questa ipotesi. Un atteggiamento più sfumato verso un Naphta non nazista ma stalinista si accorda assai bene con il giudizio che Mann dava della Russia sovietica. Mentre infatti si espresse sempre con estrema violenza contro l'hitlerismo,[60] ebbe, per molto tempo, una certa simpatia per il regime di Stalin. Così infatti scriveva nel 1935 a Eduard Korrodi, a proposito dei gerarchi del Terzo Reich: « Sono i porci più disonesti che Dio abbia creato. Non giudichi queste mie parole la livida contumelia di un fuoriuscito. Non sono che nuda constatazione ».[61] Alcuni giorni più tardi, pensa di stabilirsi a Vienna, nonostante il regime austrofascista, perché: « La muffa clericale è pur sempre un tantino meglio della peste nazionalsocialista ».[62] E quando verso la fine del 1936, il rettore della facoltà di filosofia dell'università di Bonn gli farà sapere che è stato radiato dalla lista dei dottori *honoris causa* dell'università, invierà, in risposta, una lunga lettera per esprimere la sua irriducibile opposizione al regime nazista e il suo disprezzo per coloro che lo servono, come quel pavido rettore di cui ignora il nome.[63]

Infine, nel suo celebre, « Attenzione, Europa! », si può trovare la denuncia « di un nuovo stile criminale della politica che non è altro se non fanatismo » e di « una filosofia, per la quale la violenza e la menzogna rappresentano i principi fondamentali (...) » che non è, in realtà, che « la filosofia del piccolo borghese, ammalato di furore speculativo ».[64] Una simile definizione non potrebbe certo accordarsi con le teorie più radicali di Naphta. D'altro lato, in quel medesimo periodo, l'opinione di Thomas Mann sull'U.R.S.S. è ben altra:[65] avendo saputo che la vedova dello scrittore

59 Lettera a René Schickele, del 31 ottobre 1935 (*Epistolario*, cit., p. 515).
60 In una lettera a Karl Vossler, del 18 giugno 1935, Thomas Mann prevede (già) i campi di concentramento nazisti.
61 Lettera del 29 novembre 1935 (*Epistolario*, cit., p. 517).
62 Lettera a René Schickele, del 16 dicembre 1935 (*Ibidem*, p. 521).
63 T. Mann: *Moniti all'Europa*, Mondadori, Milano 1947, pp. 115-128.
64 *Ibidem*, p. 111.
65 Questa simpatia per l'U.R.S.S., da parte di Thomas Mann, non mancava di un certo merito, dal momento che lo scrittore non era laggiù *persona grata* se si deve credere a quello che scriveva a Stephan Zweig: « Va a Mo-

/

tedesco Erich Mühsam (assassinato dai nazisti in un campo di concentramento) è stata imprigionata in Russia a causa di alcune dichiarazioni anarchiche fatte prima di ricevere asilo dalle autorità sovietiche, non riesce a credere alle sue orecchie e scrive a Koltzow, l'allora presidente dell'associazione degli scrittori sovietici, una lettera di cui forniamo alcuni estratti: « Penso che una donna profuga e perseguitata, che per anni ha dovuto assistere ai tormenti che gli sgherri di Hitler infliggevano al suo compagno e che alla fine ha sofferto la di lui atrocissima morte per mano di quegli individui, penso che una tal donna dovrebbe essere accolta con simpatia, con bontà, addirittura con una certa reverenza ora che si è rifugiata presso il focolare della nuova Russia. (...) Non riuscirò mai a credere che la sua carcerazione sia una necessità di Stato, e non potrei spiegarmela che come eccesso di zelo da parte di organi subalterni. In seguito a questa notizia mi sono riguardato il progetto della nuova costituzione sovietica ». Thomas Mann cita a questo punto l'articolo 127 che stabilisce che nessuno può essere tratto in arresto senza il consenso preventivo di un tribunale, poi l'articolo 129 sul diritto d'asilo, e prosegue: « Che amarezza per noi tutti, che nella nuova costituzione russa vorremmo vedere lo strumento di una *democrazia autoritaria* (la sottolineatura è di Y.B.), se tale asilo avesse realmente la forma di una cella carceraria! Ma mi sto infervorando, quando pure ho detto subito che a questa storia non ci posso credere. Ma sarei lieto di sentire da lei che è fondata su un errore ».[66] Anche tenendo conto della retorica d'obbligo in suppliche del genere e nonostante il riferimento abbastanza esplicito alla « democrazia autoritaria », si può ragionevolmente credere che, per Thomas Mann, l'U.R.S.S. fosse un Paese civile e rispettoso del diritto.[67] A quanto sopra si può aggiungere che nel 1919 Thomas Mann scriveva: « Il "comunismo" come lo intendo io contiene molto di buono e di umano. Il suo obbiettivo finale è la dissolu-

sca? Dio l'accompagni! Io non sono stato invitato, cosa di cui non mi stupisco, poiché, da quando hanno negato il placet a *La montagna incantata* perché di mentalità borghese, so di non essere bene accetto laggiù ». (Lettera dell'1 settembre 1928. *Epistolario*, cit., p. 371).

[66] Lettera a M. Koltzow, dell'1 agosto 1936 (*Ibidem*, pp. 537-538).

[67] Un'altra testimonianza in filigrana di ciò che Thomas Mann pensava dell'U.R.S.S. si può trovare anche nel *Doktor Faustus*.

zione dello Stato in genere, che sarà sempre uno Stato di forza, l'umanizzazione, il disintossicamento dell'universo mediante la sua spoliticizzazione ».[68] In questa prospettiva, il personaggio di Naphta, nonostante le sue contraddizioni e il suo estremismo, rappresenterebbe piuttosto un adepto della « democrazia autoritaria » che della « peste nazionalsocialista ». Sia pure, si potrà concedere per il momento. Ma come spiegare, allora, che Lukács non si sia riconosciuto, o non si sia voluto riconoscere, in questo personaggio?

PERCHÉ LUKÁCS RIFIUTA DI RICONOSCERSI NEL PERSONAGGIO DI NAPHTA

A) *Lukács sa bene che Thomas Mann è un narratore che si è sempre servito di modelli*

Non è certo, ad ogni modo, perché lo riteneva un genio creatore e pieno di inventiva che Thomas Mann non avrebbe avuto bisogno di modelli. Lukács, scrive, al contrario: « Thomas Mann, come la maggior parte degli scrittori epici veramente significativi, *"inventa" relativamente poco* (corsivo di Y.B.). Egli ha però un istinto che non l'inganna, per scoprire le trame e gli ambienti adatti ai personaggi della sua problematica, nei quali essa possa aprirsi e vivere nel modo più puro, e al tempo stesso più spirituale e più ovvio, con il pathos più alto e la più profonda ironia ». (Perfino un'ironia superficiale quando ci si ricordi che Naphta abita nella casa del sarto per signore Lukacek). « Nella sua opera si verifica sempre un'attraente mescolanza di totalità fantastica o semifantastica e di dettagli terreni ed evidenti ».[69] Questo giudizio di Lukács viene, per altro, confermato dallo stesso Thomas Mann. Avendo i giornali pubblicato la notizia inerente a una « fosca vicenda » avvenuta a Dresda tra un giovane musicista dell'orchestra di corte e una dama della società, Thomas Mann, desideroso di saperne di più, conoscendo in quella città qualcuno che ha conosciuto gli

[68] Lettera a Joseph Ponten, del 29 marzo 1919 (*Epistolario*, cit., p. 216).
[69] G. Lukács: *Thomas Mann*, Milano, 1956, p. 40 (« Alla ricerca del borghese »).

attori di quel dramma, gli scrive in questi termini molto significativi: « (...) vorrebbe ella usarmi la cortesia di raccontarmi tutta la storia (...) dai suoi più lontani inizi sino al suo finale grandguignolesco, con la massima esattezza, ampiezza e minuzia? Osservo a questo proposito, che i particolari, per me, sono la cosa principale. Così stimolanti, sono! ».[70] Segue poi, per un'intera pagina, tutta una serie di domande di cui ecco un esempio: « Quale il contegno dell'uomo circa i doni che, consapevolmente o no, pare che abbia accettato da lei? ». Infine, come per giustificarsi, termina il suo questionario con questa frase: « Tutto questo, s'intende, potrei immaginarmelo benissimo da solo, ed è probabile che, quando avrò in mano la realtà, *nonostante* la realtà stessa, lo concepirò *in altro modo*. Io conto solo sugli effetti stimolanti dei fatti e sull'utilizzabilità di alcuni particolari autentici (...). Dunque, la prego, la prego, la prego! E, ripeto: *particolari*! ».[71] In un'altra lettera del maggio 1904 indirizzata alla futura moglie, Katia, ricopia questa frase dai *Diari* di Hebbel: « L'uomo, perché si scateni in pieno il suo intimo, ha sempre bisogno della realtà esteriore ».[72] È questo, ad esempio, il motivo che lo spinge ad assistere, travestito da medico di fuorivia, ad un'operazione al gozzo all'ospedale di Coburgo.[73] In modo ancora più esplicito fa la lezione a un critico che gli attribuiva una scarsa immaginazione creatrice: « Quel che io dico è che nell'attitudine a inventare trame e personaggi non vedo il contrassegno che distingue il vero poeta. Ogni lirico, che non sa far altro che esprimere la propria anima, dimostra che ho ragione. E io (essenzialmente) sono un lirico. Sostengo che chiunque non avesse altro che "inventiva" non sarebbe molto lontano dal romanzo d'appendice. Sostengo che grandissimi poeti, in vita loro, non hanno mai inventato nulla, ma hanno riempito della loro anima e riplasmato soggetti tradizionali. Sostengo che l'opera di Tolstoj è almeno altrettanto autobiografica della minuscola opera mia. "Fantasia"? Ammetterai che possiedo una certa concretezza, vivacità ed evidenza, una certa forza icastica, una certa *energia di rappresentazione*. E che sarebbe mai

[70] Lettera a Hilda Distel, del 14 marzo 1902 (*Epistolario*, cit., p. 62).
[71] *Ibidem*, pp. 62-63.
[72] *Ibidem*, p. 76.
[73] Lettera a Robert Faesi, dell'1 aprile 1921 (*Ibidem*, p. 252).

tutto questo, se non fantasia? ».[74] Forte di questa teoria della creazione artistica, Thomas Mann non esita a rivelare i suoi segreti di fabbricazione. Racconta infatti lui stesso di aver voluto, nel celebre racconto *La morte a Venezia*, trasporre l'ultima avventura del vecchio Goethe e di aver dato al protagonista la maschera fisica del musicista Gustav Mahler, con una tale precisione di somiglianza che Wolfgang Born, uno degli illustratori di un'edizione del libro, riprodusse, senza averlo mai per altro visto, il volto del musicista. Ecco, ad ogni modo, cosa scrive Mann a proposito di questo episodio: « Nella concezione del mio racconto influì, nella prima estate del 1911, la notizia della morte di Gustav Mahler, che avevo conosciuto precedentemente a Monaco, e la cui personalità, piena di un così intenso ardore, mi aveva oltremodo impressionato. Sull'isola di Brioni, dove soggiornavo al tempo del suo trapasso, seguivo sui giornali viennesi i bollettini sulle sue ultime ore, redatti nello stile che si usa per i sovrani, e siccome più tardi i forti sentimenti che provai allora si mescolarono con le impressioni e le idee da cui nacque la novella, diedi al mio eroe, caduto in un dissolvimento orgiastico, non solo il nome di battesimo del grande musicista, ma, anche nella sua descrizione esterna, gli attribuii la maschera di Mahler, sicuro com'ero che, data una così vaga e recondita connessione dei fatti, nessuno dei miei lettori l'avrebbe mai riconosciuto. Anche in lei, illustratore del racconto, la cosa era del tutto esclusa. Infatti, né lei aveva mai conosciuto Mahler, né io le avevo mai confidato qualcosa su quel segreto rapporto personale. Tuttavia — ed è questo che, a prima vista, mi fece quasi trasalire — la testa di Aschenbach da lei disegnata ha innegabilmente le caratteristiche fisionomiche di Mahler. Ed è davvero strano ».[75] Questa lunga digressione sul metodo e sul significato della creazione letteraria in Thomas Mann non sembra superflua se si vuol cogliere ciò che cerchiamo di mettere in luce nell'analisi del personaggio di Naphta. Essa consente, infatti, di respingere come superficiale l'obiezione che lo stalinismo non avrebbe potuto essere descritto in un romanzo composto tra il 1912 e il 1923 (obiezione

[74] Lettera a Kurt Martens, del 28 marzo 1906 (*Ibidem*, pp. 99-100).
[75] Lettera a Wolfgang Born, del 18 marzo 1921 (*Ibidem*, pp. 249-250).

che, sia detto per inciso, se fosse ritenuta pertinente, invaliderebbe anche la tesi che vuole vedere in Naphta il prototipo del nazista).

Lo stesso Thomas Mann, in una importante lettera indirizzata a Ernst Fischer, il grande teorico marxista di estetica, ha toccato il problema del significato di attualità delle opere dette storiche: « *La montagna incantata* è caratterizzata espressamente come romanzo storico, che si svolge prima della guerra, cioè in un'epoca essenzialmente estetica o estetizzante, in cui l'alternativa « arte o socialismo » non aveva o non pareva avere nemmeno lontanamente la drasticità di oggi ». Si potrà notare come Thomas Mann si riferisca, qui, a un dibattito tra « arte e socialismo » la qual cosa implicitamente avalla il fatto che Naphta possa essere il portavoce del marxismo e non del nazismo. Certo, si potrebbe controbattere che il nazismo si presentava, a quell'epoca, come un *socialismo* nazionale, ma, se non si perde d'occhio il fatto che, in quella lettera, Thomas Mann si rivolge, nel 1926, a un teorico marxista, membro del Partito socialista austriaco, diventa del tutto insostenibile che l'alternativa a cui accenna tra « arte e socialismo » possa in qualche modo indicare il nazismo. « Quest'epoca del capitalismo anteguerra — continua infatti Thomas Mann nella lettera in questione — si rispecchia simbolicamente nelle immagini del mondo de *La montagna incantata*, opera che non manca di lampi di critica sociale, né di un rifiuto morale di quel mondo, destinato a inabissarsi nella bufera della guerra ». (Si sa anche che il pensiero di Lukács si caratterizza, ad un tempo, come rifiuto del capitalismo e preoccupazione etica; la sua figura si trova così, comunque, al centro della problematica de *La montagna incantata*). « In fondo non è il romanzo ad essere storico ma io stesso ».[76] Ed è alla propria esperienza culturale che Thomas Mann addebita il valore della sua arte, all'esperienza, già compiuta da Nietzsche, del superamento del romanticismo che aggiunge ai suoi scritti quell'elemento che li collega « in un certo senso, al mondo nuovo » e conferisce ad alcuni di essi « una possibilità spirituale di esistere ».[77] Questa opinione

[76] Lettera a Ernst Fischer, del 25 maggio 1926 (*Ibidem*, p. 337).
[77] *Ibidem*, p. 337.

di Thomas Mann sulla propria opera è, per altro, condivisa da Lukács; abbiamo già citato la tesi di quest'ultimo secondo la quale « Mann penetra, possiede una visione più ampia come scrittore che come pensatore ».[78] Da questo angolo prospettico, importante non è quello che l'autore sa (i crimini di Stalin) o pensa (i gesuiti rappresentano o no un partito politico), ma quello che il personaggio di Naphta (per il quale Lukács fisicamente, come scrittore di saggi, e interlocutore a Vienna è parzialmente servito da modello) significa con la sua esistenza immaginaria nel contesto dell'opera d'arte. Questa esistenza immaginaria, come Thomas Mann fa notare in una lettera alla futura consorte, Katia Pringsheim, « può acquistare vita per se stessa, ed attingere l'indipendente autonomia dell'allucinazione ».[79] Sono comunque più di uno i passi in cui Thomas Mann accenna a questo superamento dei dettagli immediati e della loro ironia pittoresca; a proposito del suo grande romanzo *Giuseppe e i suoi fratelli*, così scrive: « (...) riuscirò ad appagare la sua aspettativa, umanamente e spiritualmente così alta? Speriamo che, a mia insaputa, ciò avvenga: questo "a mia insaputa" è importante, per me. Le mie intenzioni devono essere sempre modeste e umoristiche, allora la cosa, forse, "viene fuori" e prende le misure che le sono congenite. Se, invece, volesse rivelarmele subito, io non sarei certo l'uomo da volermene impicciare ».[80] Con queste considerazioni ci limitiamo ad applicare il metodo di Lukács che prescrive di « attenersi soprattutto e in primo luogo all'opera creativa e di interpretare il pensatore e il politico Thomas Mann partendo dalla sua opera e non, come spesso si usa, viceversa ».[81] La sola differenza è, però, che noi non ci contenteremo di applicare il metodo del filosofo ungherese a Thomas Mann, ma tenteremo di applicarlo alle analisi dello stesso Lukács.

B) *Le « piccole » motivazioni del rifiuto di identificazione*

Formulato in altri termini, il problema può presentarsi così: che ragioni poteva avere Lukács di rifiutare una somi-

[78] Tradotto in: *Thomas Mann*, Maspero, p. 222.
[79] Lettera a Katia della fine di maggio 1904 (*Epistolario,* cit., p. 65).
[80] Lettera a Käte Hamburger, del 4 maggio 1934 (*Ibidem*, p. 461).
[81] G. Lukács: *Thomas Mann*, Milano, 1956, p. 22 (« Alla ricerca del borghese »).

glianza confessata e proclamata da Thomas Mann? Questo reticolo di « motivazioni », che include probabilmente anche componenti psicologiche, non è stato dipanato a sufficienza, restando la sua importanza in seno a questo studio relativamente marginale. Sarà sufficiente ricordare che, in casi similari, il rifiuto dell'identificazione nasce da una reazione banale di cui Sartre ha esaustivamente spiegato le ragioni strutturali nelle sue analisi dell'« esistente » che non può accettare di essere ridotto e irrigidito in un ritratto, in un « essente ». La psicologia sperimentale, d'altro canto, ha consentito di scoprire che la prima volta che una persona ascolta la propria voce in un registratore non la riconosce « propria », anche se vi presta molta attenzione. Ora, è sufficiente dare una scorsa ai vari scritti di Lukács su Thomas Mann per constatare che « il modello » non si stanca di citare, commentare, criticare il personaggio Naphta nel quale, per altro, rifiuta di riconoscersi. Questo fatto, che chiunque può verificare,[82] è di per sé estremamente significativo.

Oltre a queste motivazioni di stampo psicologico e filosofico, non è inverosimile che ve ne siano altre più personali: Lukács aveva molto a cuore la propria apparenza fisica. Quando lo incontrai, alcune settimane prima della sua morte, terminato il colloquio, la nuora di Lukács mi pregò di non muovermi dalla stanza nella quale mi trovavo fino a quando il filosofo non fosse tornato nella sua camera, poiché non gli avrebbe fatto piacere che qualcuno potesse notare le difficoltà che aveva (a 86 anni!) nello scendere le scale del primo piano. Adesso, se nel romanzo Naphta è vestito con una certa ricercatezza, non si può dire che venga descritto in modo lusinghiero; Thomas Mann insiste sulla bruttezza, e soprattutto di continuo sulla piccola statura di un Naphta per altro aggressivo. Sfogliando le pagine a caso si trovano notazioni del genere: « l'orribile Naphta » (*der hässliche Naphta*);[83] « Naphta alzò le spalle, delle quali l'una non era mai al livello dell'altra. Sicuro, il professore era anche un po' mal sagomato oltre ad essere bruttissimo in volto »;[84] « Che impressione ti ha fatto? Chi, il piccolo? Non buona (...) e poi ha un naso da ebreo (...) anche quella sua

[82] Nel suo libro su Thomas Mann, Lukács parla spessissimo di Naphta.
[83] Dall'Oglio, p. 36; Fischer, p. 394.
[84] *Ibidem*, p. 44 e p. 402.

figura striminzita è da ebreo »;[85] « e poi è così striminzito, così infelice fisicamente »; [86] più sotto Thomas Mann evoca « le prime frasi ironiche articolate chiaramente » del « povero ragazzo ebreo »;[87] e poi, anche verso la fine del romanzo, c'è sempre questo « piccolo Naphta »;[88] insomma, in tutto il libro non si trova che un solo complimento al suo aspetto fisico « i suoi piedi erano graziosi ».[89] Certo, questi difetti fisici e questa piccola statura non sono poi così fondamentali, ma bisogna tener presente che, nelle intenzioni del romanziere, la taglia fisica assume un'importanza considerevole se paragonata al personaggio « grande formato » di Peeperkorn, che, anche se balbuziente, ridicolizza, con la sua semplice presenza, l'agitazione chiacchiericcia del « minuscolo Naphta » le cui teorie, per contaminazione, cadono sotto l'accusa di « nanismo ». Ma non basta. Per quanto di bassa statura, Naphta avrebbe almeno potuto essere descritto come un personaggio simpatico. Al contrario, nelle conversazioni, egli aveva un atteggiamento odioso: « Naphta aveva parlato in modo incisivo e apodittico (...) specialmente il suo modo di obbiettare con la parola "falso", e quello di contrarre la bocca quando cessava di parlare, erano oltremodo antipatici ».[90] In un altro passo è presentato « seduto, silenzioso con lo sguardo perentorio e tagliente, le mani magre abbandonate sulle ginocchia »;[91] o « confondendo e raggirando »,[92] « come uno spirito perverso deciso a perderci ».[93] I due cugini arrivano fino al punto di stupirsi che « il magro e piccolo e angoloso Naphta abbia osato pronunciato la parola "amore"! ».[94]

Come avrebbe potuto, d'altra parte, un marxista compagno di Béla Kun identificarsi con un gesuita di gusti ricercati e definito perfino « di natura libidinosa »,[95] mentre Settembrini, il rappresentante di una specie di radicalsocia-

[85] *Ibidem*, p. 49 e p. 407.
[86] *Ibidem*, p. 76 e p. 433.
[87] *Ibidem*, p. 109 e p. 466.
[88] *Ibidem*, p. 339 e p. 740.
[89] *Ibidem*, p. 36 e p. 394.
[90] *Ibidem*, p. 38 e p. 396.
[91] *Ibidem*, p. 64 e p. 422.
[92] *Ibidem*, p. 269 e p. 624.
[93] *Ibidem*, p. 267 e p. 623.
[94] *Ibidem*, p. 268 e p. 623.
[95] *Ibidem*, p. 77 e p. 433.

lismo, indossa sempre lo stesso abito liso e vive poveramente in una sorta di soffitta sopra il comodo e lussuoso appartamento di Naphta arredato perfino con una scultura del XVI secolo e nel quale il gesuita (non possiede nulla, ma l'ordine dispone di immense ricchezze) fa servire, da un valletto in livrea, una torta al cioccolato ai suoi invitati comodamente seduti su poltrone rivestite di seta?[96]

Sarebbe, in realtà, molto più paradossale che Lukács si fosse riconosciuto nel personaggio di Naphta. Esiste comunque un motivo ben più fondato in questo rifiuto di Lukács di identificarsi nel personaggio de *La montagna incantata.*

C) *Le « grandi » motivazioni del rifiuto di identificazione*

Non si sarà mancato di notare che — e ciò che segue non potrà che confermarlo, — la nostra concezione di Naphta come rappresentante del marxismo porta come conseguenza a considerare lo stalinismo una coerente continuazione del leninismo. A questo proposito è noto che, almeno negli ultimi anni della sua vita, Lukács ha vigorosamente negato questa continuità.[97] Torneremo, in seguito, su questo problema fondamentale cercando di mostrare — attraverso le conclusioni generali dell'insieme di questo saggio — che Lukács non aveva gli strumenti per effettuare una cesura tra i due grandi bolscevichi. Tuttavia, attenendoci non al fondo del problema ma al suo enunciato, potremo renderci conto come il rifiuto di vedere in Stalin il continuatore di Lenin possa essere stato un motivo che ha impedito a Lukács di riconoscersi nel personaggio di Naphta, che, senza ombra di dubbio, — e questo rifiuto lo conferma — è ad un tempo leninista e stalinista.

Comunque stiano le cose, si dovrà ammettere che il rifiuto di Lukács di identificarsi in Naphta è, per alcuni aspetti, fondato su ragioni ben motivate la cui buona fede non sarebbe onesto mettere in dubbio. Mi riferisco, in particolare, alle argomentazioni di Naphta contro la « libertà » di commercio e contro la speculazione finanziaria, argomentazioni

[96] *Ibidem*, p. 58 e p. 415.

[97] Cfr., in fondo a questo stesso testo, la trascrizione dell'ultima intervista di Lukács e quella accordata al *leader* comunista australiano Bernie Taft, in: « Australian Left Review », settembre 1971, pp. 44-49.

che hanno più dell'omelia religiosa che della critica marxista, quando non ricordano le arringhe infuocate dei nazisti contro la corruzione giudaico-capitalista. Questa debolezza delle argomentazioni di Naphta può essere, naturalmente, in parte dovuta a un'insufficiente conoscenza, da parte di Mann, delle analisi del *Capitale*. Lo scrittore ci presenta, infatti, un Hans Castorp stupito per la critica di Naphta nei confronti dell'usura: « quanto aveva detto Naphta del tempo comunista per il trascorrere del quale nessuno avrebbe dovuto ricevere premi era stato molto interessante ».[98] In realtà, per Marx « l'imbastardimento del lavoro » non risiede originariamente negli « orrori dello spirito moderno di speculazione e di commercio », né « nel regno satanico del denaro e dell'affare »,[99] ma nel monopolio borghese del lavoro non pagato, origine del plus-valore e della crescita cumulativa del capitale, sorgente di « speculazioni ». Non conoscendo i meccanismi economici dello *sfruttamento*, la critica di Naphta resta banale e di superficie.[100] Non è però mai stato nelle mie intenzioni sostenere che Thomas Mann abbia voluto, sotto il nome di Naphta, darci una descrizione perfetta di Lukács, né che i discorsi che egli pone in bocca al suo personaggio ricalchino esattamente le idee del teorico marxista ungherese. Quale biografo oserebbe comunque pretendere una corrispondenza così totale? Vorremmo perciò ricordare che l'ipotesi che sta alla base del presente studio non postula per nulla una decalcomania del personaggio, cosa che, tra l'altro, non era nelle intenzioni di Mann. Rimangono, tuttavia, ancora alcune diversità tra i due personaggi che possono colpire per la loro evidenza: il *suicidio* finale, particolarmente, e il fatto che Naphta venga presentato come un gesuita.

[98] Dall'Oglio, p. 73; Fischer p. 430.
[99] La disumanizzazione del lavoro è legata « a tutti gli errori dello spirito moderno di speculazione e di commercio, alla sovranità satanica del denaro e dell'affare » (*Ibidem*, 69 e 427).
[100] È una ghiotta constatazione che — nella propria parziale autobiografia e cioè la prefazione del 1967 a *Storia e coscienza di classe* — Lukács rivolga a se stesso delle critiche simili a quelle che noi muoviamo al Naphta di Thomas Mann: « Guardando a me stesso indietro nel tempo, posso notare che nell'atteggiamento verso Hegel, nell'idealismo etico con tutti i suoi elementi di anticapitalismo romantico vi era anche qualche cosa di positivo... » (G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. IX).

Pur concedendo che Thomas Mann si sia ispirato per molti « dettagli » alla persona di Lukács nella creazione del personaggio Naphta, rimane però un'importante differenza che non può non saltare agli occhi: Naphta si suicida, Lukács non soltanto non lo ha fatto, ma simile a Galileo, ha rinnegato, più di una volta, il proprio pensiero pur di sopravvivere.

Abbiamo già parlato del suicidio di Naphta per distinguerlo da quello dei nazisti, gesto di disperazione, quest'ultimo, compiuto quando non c'è ormai più speranza per evitare di cadere nelle mani dei vincitori. Naphta, al contrario, non rischia nulla al momento del suicidio. Perciò, questo suicidio non può portare acqua alla tesi di un Naphta nazista. Detto questo, resta la questione di come interpretare questo episodio.

Si può subito far notare, ad ogni modo, come questo suicidio non rivesta l'importanza che solitamente gli viene attribuita. Nel romanzo, che Thomas Mann ha concepito come « un tentativo di fare della morte un personaggio comico »,[101] come evitare che il romanziere si sbarazzasse del suo eroe per terminare il libro? Senza spingerci ad affermare che si tratta di un ricorso al *deus ex machina*, dal momento che avrebbe potuto far uscire Naphta dalla scena in altro modo, diciamo che Thomas Mann è ricorso a quella « fantasia » da *feuilleton* che inventa invece di *vedere* al di là di ciò che è, l'invisibile dal visibile. Certo, ci si poteva aspettare che il teorico della violenza e del terrore morisse di morte violenta, ma non sarebbe questa che una corrispondenza superficiale. Il personaggio Naphta, infatti, è in primo luogo un simbolo, uno strumento il cui compito è di assicurare il carattere pedagogico del romanzo, come lo stesso Thomas Mann riconosce in una sua lettera: « (...) se anche sono pronto a sacrificare Naphta, la cui figura è forse davvero un mezzo dialettico (benché egli *esista*), non posso assolutamente rinunciare a Peeperkorn, il quale dal punto di vista puramente poetico, come credono molti e talvolta è sembrato anche a me, è il più potente personaggio del libro ».[102]

[101] Lettera a Joseph Ponten del 5 febbraio 1925 (Epistolario, cit., p. 307).
[102] Lettera a Willy Hellpach, del 15 novembre 1927 (*Ibidem*, p. 364).

Dunque, perché non sbarazzarsene una volta che non serva più all'economia del romanzo? Per essere esplicito, ritengo che il suicidio di Naphta sia una scappatoia, o piuttosto, come scrive Georges Fourrier, una mimesi dei romanzi russi,[103] dal momento che tutto, nel racconto, prepara, al contrario, Naphta a seguire il destino storico di Lukács, simile a quello di Galileo. E inoltre: mentre l'abiura di Galileo fu una viltà dal momento che la verità non detta (o detta a mezza voce) non lo era perciò meno, per Naphta non si pone il problema di credere a una tale Verità anche nella scienza alla quale, per altro, egli non « crede ». « Non vi credeva — andava affermando — poiché l'uomo era completamente libero di credere o di non credere nella stessa. Quella era una fede come un'altra soltanto peggiore e più stupida di ogni altra. Perfino la parola "scienza" in se stessa era l'espressione del realismo più scipito che non si vergognava di prendere per oro colato le più problematiche immagini dell'oggetto riflesse nell'intelletto, e di combinare con esse il dogmatismo più sciocco e miserevole che mai fosse stato offerto all'umanità. Il concetto di un mondo materiale esistente per se stesso non era forse la più ridicola delle contraddizioni? ».[104]

Ci si renderà conto che, con questo discorso, Naphta non si rifà certamente alla vulgata metafisica marxista di engelsiana memoria, ma prende nettamente partito contro il Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*. Ma è proprio quello che fece Lukács e che fu rimproverato all'autore di *Storia e coscienza di classe*. Ci si è sovente stupiti che il saggio, nel suo insieme elogiativo, dedicato da Lukács a Lenin, sia rimasto sconosciuto nei « Paesi dell'Est ». Il motivo di ciò risiede nel fatto che, in quel testo, non vi è una sola parola sul « Lenin filosofo ».[105] Denunciando: « la sfrontatezza con cui la scienza materialista gabellava per nozioni assolute le sue fantasticherie astronomiche, il suo vuoto

[103] G. Fourrier: *Thomas Mann, le message d'un artiste bourgeois*, cit., p. 314.

[104] Dall'Oglio, p. 379; Fischer, pp. 731-732.

[105] Nella già citata prefazione del 1967 a *Storia e coscienza di classe*, Lukács sembra volersi scusare di questa lacuna facendo notare che i *Frammenti filosofici* di Lenin erano stati pubblicati solo nove anni dopo *Storia e coscienza di classe*, e quindi otto anni dopo il suo saggio su Lenin (G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. XXI).

chiacchiericcio in tema di universo »,[106] Naphta non si presenta, certo, come un filosofo di stampo leninista. Si presenta, al contrario, come un pensatore molto vicino al Lukács storico, finzione romanzesca a parte. Egli dichiara, infatti essergli « mille volte più cara l'innocenza del fanciullo che crede le stelle fori nella volta celeste, dai quali splende l'eterno chiarore, di tutto il chiacchierare vuoto, assurdo presuntuoso che la scienza moderna fa dell'universo ».[107] Quando Settembrini gli chiede se, dal canto suo, nutriva la stessa credenza nei riguardi delle stelle, Naphta risponde « di riservare ogni umiltà e libertà al proprio scetticismo ».[107] In precedenza, il gesuita aveva sostenuto le difficoltà della tesi eliocentrica e affermato che la scienza sarebbe stata, in futuro, costretta dalla filosofia a « reintegrare la terra in tutta la dignità che il dogma ecclesiastico voleva conservarle ».[107] In maniera che, se un giorno Tolomeo dovesse di nuovo prevalere su Copernico, Galileo sarebbe stato mal consigliato ad accettare il martirio per una verità transitoria. Arriviamo così al cuore del dibattito sullo stalinismo. Naphta da quell'hegeliano anti-kantiano in eccesso che vuole essere, afferma « che non esiste conoscenza pura. La legalità della dottrina scientifica ecclesiastica che si riassume nella frase di S. Agostino: "Credo per conoscere", è assolutamente inattaccabile. La fede è l'organo della conoscenza, l'intelletto è secondario ».[108] Il Santo Uffizio ha dunque radicalmente ragione contro Galileo; quest'ultimo ha fatto benissimo a sottomettersi, ma non a mormorare: « Eppur si muove ». Lukács è stato più galileiano di Galileo, o se si vuole più coerente di lui. Con le proprie autocritiche proverà appunto quanto poco peso sia da attribuire alle speculazioni individuali (quantunque ritenesse le proprie apprezzabili) e, per conseguenza, al rispetto da tributare all'*organizzazione responsabile* della salvaguardia della fede, la Chiesa o il Partito. Settembrini, da buon latino, per il quale tra luce ed ombra esiste una netta divisione, si appoggia sulla verità. Gramsci metteva in epigrafe questa frase di Lassalle: « Solo la verità è rivoluzionaria ». Marx, ugualmente, sosteneva che l'ignoranza e l'errore non hanno mai

106 Dall'Oglio, p. 380; Fischer, p. 732.
107 *Ibidem*, p. 61 e p. 419.
108 *Ibidem*.

giovato a nessuno. Naphta, al contrario, pretende che « è vero ciò che è utile all'uomo ».[109] Certo, Naphta sostiene contemporaneamente che ciò che è utile all'uomo è vero, ma il problema fondamentale resta questo: *chi decide di ciò che è utile all'uomo?* Per Lukács come per Naphta non è l'individuo ma la Chiesa, vale a dire il Partito. Ecco la ragione profonda del travestimento da gesuita del personaggio Naphta. Questo passaggio del romanzo sulla Chiesa è fortemente rivelatore. Naphta dichiara che gli scolastici avevano completamente ragione nel sostenere che niente poteva essere vero che fosse stato falso per la teologia. Ma, aggiunge: « Prescindiamo pure dalla teologia (...) ma un'umanità che non vuol riconoscere come non può essere vero nelle scienze naturali ciò che è falso davanti alla filosofia non è un'umanità ».[110] Non bisogna qui interpretare il riferimento alla filosofia come il ricorso a un tipo di conoscenza superiore a quella della scienza. Il filosofo deve dirigere lo Stato ma non è lo Stato che trae la propria forza dalla filosofia, è esattamente il contrario. Naphta sottolinea chiaramente, in effetti, come i secoli cristiani avessero postulato l'irrilevanza della scienza naturale; a cosa poteva infatti servire, per ciò che riguardava la salvezza eterna, sapere dove fossero le sorgenti del Nilo « o quello che gli astronomi farneticavano sulla volta celeste? ». Ci si serve di quella filosofia di cui l'epoca ha bisogno. « Le posso assicurare — continua Naphta (nel 1922) — che l'umanità sta tornando a questo punto di vista, sta persuadendosi che compito della vera scienza non è quello di ricorrere a conoscenze inutili alla salvezza, ma di eliminare quanto vi è di dannoso o soltanto di inutile (...), in una parola di proclamare l'istinto (...), di saper scegliere ». E che perciò « è ingenuo credere che la Chiesa abbia difeso l'oscurantismo contro la luce; essa fece tre volte bene a dichiarare condannabile (...) una conoscenza che si sottrae alla spiritualità, al fine ultimo che è la salvezza ».[111]

Da questi principi nasce la distinzione staliniana tra scienza borghese e scienza proletaria e i *plaidoyer* in favore di Lysenko hanno sempre ruotato — anche se a un livello più basso — intorno agli argomenti di Naphta. Nel romanzo,

[109] *Ibidem*, p. 62 e p. 420.
[110] *Ibidem*, p. 61 e p. 419.
[111] *Ibidem*, p. 62 e p. 420.

Settembrini enuncia subito le tesi che servono di fondamento a tutte le critiche dello stalinismo: « Lei insegna qui un pragmatismo — rileva l'italiano — che non ha bisogno se non di essere trasportato in politica perché se ne possa constatare tutta la perniciosità. Buono, vero e giusto è tutto quanto porta vantaggio allo Stato. La sua salvezza, la sua dignità, la sua potenza sono il criterio della morale. Bello! Ma con questo è aperta la porta ad ogni delitto [*damit ist jedem Verbrechen Tür und Tor geöffnet*], e la verità umana, la giustizia individuale, la democrazia, mi dirà lei dove rimangono... [*sie mögen sehen, wo sie bleiben*] ».[112] Naphta risponde distinguendo due casi:

— o, come nel Medio Evo, regna il Dio trascendente che, con la mediazione del magistero della Chiesa, ha forzatamente ragione contro l'intelligenza individuale (da parte mia sostengo che, in questa prospettiva, si può concedere la buona fede degli inquisitori e che comunque il loro sistema di argomentazione è coerente);

— o, come al giorno d'oggi, il mondo è infinito e inseparabile dall'idea di un dio qualsiasi e il conflitto tra Dio e l'uomo viene trasferito a quello tra la collettività e l'individuo « se lo scopo dello Stato (...) diventa legge morale » [*der Zweck des Staates wird (...) zum Gesetz des Sittlichen*].[113] Se non si vuole ammettere che queste tesi di Naphta sono l'esatta espressione del pensiero del rivoluzionario ungherese esiliato a Vienna, si potrà tuttavia concedere che il supporlo consente di capire come questo grande spirito sia riuscito a sopravvivere in Russia all'epoca dello stalinismo e perché egli giunse, per esempio, a denunciare come « trotzkijsta » ogni tentativo di differenziare l'arte dalla propaganda. Questa « spiegazione » per ipotesi mi sembra, in ogni caso, più chiarificatrice di quella di un'ablazione indolore del proprio cervello suggerita, con umorismo, da Lichtheim, che può, ad ogni modo, essere avvicinata al suicidio di Naphta che appunto si fa bruciare le cervella. Nel periodo della « svolta a sinistra » (che includeva la letteratura), il Partito comunista tedesco aveva lanciato un giornale letterario intitolato, appunto, *La svolta a sinistra* « Die Linkskurve » di cui Lukács divenne collaboratore nel 1931,

[112] *Ibidem*, p. 62 e p. 421.
[113] *Ibidem*, p. 63 e p. 421.

dopo aver passato un anno a Mosca, subito dopo il suo decennale soggiorno a Vienna. Dopo essersi piegato alla condanna delle sue « tesi di Blum », Lukács operò su se stesso, una volta a Mosca, un vero e proprio lavaggio del cervello che fece di Naphta, discepolo di Hegel e di Sorel, un pensatore piatto e settario. A proposito degli scritti del periodo della collaborazione di Lukács a « Die Linkskurve », Lichtheim dice: « È l'opera di un uomo che ha praticato una sorta di ablazione indolore su se stesso, togliendosi una parte del cervello per sostituirla con gli slogans dei propagandisti di Mosca ». [114] La lobotomia evocata da Lichtheim è, però, una semplice immagine che non spiega nulla. Il problema è invece: come mai Lukács ha accettato una simile mutilazione della propria libertà intellettuale e della ricchezza inventiva, vale a dire dell'originalità paradossale, delle proprie analisi? L'interpretazione più spiccia consiste nel dire (come spesso si dice, almeno in privato) che Lukács non era un eroe e non voleva farsi uccidere. E certo, chi avrebbe il coraggio di rimproverarglielo, tanto più che questo timore non era per nulla campato in aria; Béla Kun, per esempio, per citare uno dei suoi compatriotti, fu arrestato per ordine di Stalin e, liquidato nel 1939, sotto l'accusa pretestuosa di trotzkijsmo. Anche Lukács venne imprigionato dai russi per due mesi, come ha lui stesso rivelato al dirigente comunista Bernie Taft. Tuttavia, si può ritenere che, se avesse pensato di essere veramente in pericolo di vita, avrebbe potuto decidere di scrivere meno dedicandosi a un'attività intellettuale meno impegnata. Personalmente, ritengo che Lukács fosse sostanzialmente in buona fede, non tanto nelle teorie specifiche, quanto nella sua adesione di insieme al solo Paese del mondo che era stato capace di compiere e difendere una rivoluzione proletaria. Questo atteggiamento fu, per altro, condiviso, dopo che Hitler ebbe conquistato il potere, da altri teorici marxisti non comunisti come, ad esempio, l'austromarxista Otto Bauer.[115] Non c'è dunque da stupirsi che il Partito comunista sovietico apparisse a Lukács come investito di una missione storica per la salvezza del genere umano non diversamente dalla Chiesa dei secoli passati. I mezzi: menzogne, infamie e crimini non devono essere giudicati

[114] G. Lichtheim: *Lukács*, München, 1971 [Trad. it. Milano 1972].
[115] Vedi: *Otto Bauer et la révolution*, Paris E.D.I., 1968.

per se stessi, ma in relazione ai fini della totalità. Propagandista zelante della III Internazionale, Lukács poteva, in privato, restare hegeliano nei principi teorici, anche se i metodi usati non erano più progressisti di quelli del Medio Evo, al punto che Hans Castorp, ne *La montagna incantata*, poteva dire, meravigliandosi, che Naphta non aveva preso partito contro la pena di morte,[116] che « Naphta era, senza dubbio, altrettanto rivoluzionario di Settembrini ma in senso conservatore. Era un rivoluzionario della conservazione ».[117] Per questo, bastava sostenere, come faceva Naphta, che « i concetti di reazione e di rivoluzione perderebbero ogni significato a meno che non si unissero insieme per formarne uno più alto » [*Die Begriffe der Reaktion und der Revolution zunichte würden, sofern sie sich nicht zu einen höheren vereinigten*];[118] e che la libertà individuale « era, in realtà, un concetto romantico » e che si poteva « vedere nella gerarchia una potenza di libertà » [*in der Hierarchie eine Freiheits macht zu erblicken*][119] sotto la scusa pretestuosa che la Chiesa aveva posto un argine alla monarchia assoluta. Più avanti, Naphta difenderà di nuovo « il carattere rivoluzionario della Chiesa »[120] poiché essa ha come unico fine la dissoluzione di ogni ordine temporale e la riorganizzazione della società « secondo il modello del regno ideale e comunista di Dio ».

Queste teorizzazioni dell'eroe del romanzo di Thomas Mann, il gesuita Naphta, consentono di comprendere la vita di Lukács fino ai suoi ultimi giorni. Tutti coloro che lo conoscevano bene hanno potuto osservare che, quando la conversazione, lui presente, verteva sulle disfunzioni, o più esattamente sui crimini, dei « Paesi dell'Est », egli ripeteva invariabilmente che « il peggior regime socialista era comunque da preferire al miglior regime capitalista ». Anche nei giorni che seguirono « l'aiuto fraterno » portato dai sovietici alla Cecoslovacchia suo malgrado, nel 1968, per mezzo delle divisioni del patto di Varsavia, Lukács confidava al

[116] Naphta aveva di fatto dichiarato che non vi era alcun senso che l'assassino sopravvivesse all'assassinato, e stupido era il nutrirlo di lenticchie fino alla fine dei suoi giorni (Dall'Oglio, p. 131; Fischer, p. 486). Questo è certamente stato anche il punto di vista di Stalin.

[117] *Ibidem*, p. 129 e p. 485.

[118] *Ibidem*, p. 383 e p. 734.

[119] *Ibidem*, pp. 383-384 e p. 735.

[120] *Ibidem*, p. 264 e 620. Il testo originale suona: « *das erz und grundrevolutionäre Wesen der Kirche* ».

comunista australiano Bernie Taft di rimanere ottimista per il futuro. Così, *hegeliano e leninista*, era costretto, volente o nolente, ad accettare anche lo stalinismo. Ma, come abbiamo già detto, torneremo in seguito su questo aspetto del problema. Dobbiamo ancora analizzare il motivo del perché Naphta viene presentato come un ecclesiastico.

PERCHÉ NAPHTA VIENE PRESENTATO COME UN ECCLESIASTICO?

Si potrebbe dire con un'affermazione poco dialettica che, se Thomas Mann avesse veramente voluto presentare un personaggio marxista, non avrebbe certo fatto ricorso a un tale mascheramento che non può che confondere le idee. Se ci si ricorda, però, delle notazioni di Thomas Mann, nelle sue lettere, circa il proprio metodo di lavoro, sarà allora più facile ammettere che questo mascheramento del personaggio trova una sua giustificazione nei fatti. Come abbiamo visto, Thomas Mann è un « grande narratore » attratto, d'istinto, dai dettagli significativi e perfino dall'aneddoto ironico; questi aspetti secondari gli servono come materiali di partenza ed assumono, in seguito, un significato più ampio e profondo. Ora ci si ricorderà come, dopo la sconfitta dei consigli operai in Ungheria, Lukács tentasse, per circa due mesi, di portare avanti la lotta clandestina e come si fosse nascosto, per evitare di essere preso, in un monastero dove aveva indossato la tonaca e si era fatto fare la chierica.[121] Questo « dettaglio » non poté certo essere ignorato da Thomas Mann che, più di una volta, come si ricorderà, intervenne presso le autorità austriache perché Lukács potesse beneficiare del diritto di asilo. È risaputo, per altro, che dopo aver incontrato Lukács a Vienna, nel 1922, Thomas Mann si recò in Ungheria e soggiornò, per qualche tempo, nella casa del padre di Lukács. Non è così improbabile che, durante questo suo soggiorno, si sia parlato del periodo

[121] Con quella raffinata ironia, che caratterizza l'umorismo di Thomas Mann, il gesuita Naphta viene presentato in abiti borghesi. Thomas Mann vuole mostrare, con ciò, il carattere simbolico di quella sottana che, per un giorno, al suo sguardo creatore, ha fatto il monaco.

clandestino della vita di Lukács. Ne *La montagna incantata*, Thomas Mann consacra una parte del sesto capitolo, intitolato *Operationes spirituales*, al padre di Naphta di cui dice che « simile a molti ebrei intelligenti, era nello stesso tempo rivoluzionario e aristocratico ».[122] Ora, il padre di Lukács era effettivamente ebreo e aristocratico. In seguito si viene a sapere che Naphta sostiene, discutendo con un esterrefatto gesuita, che Hegel deve essere considerato un pensatore « cattolico »; avendogli il gesuita replicato che, in qualità di filosofo ufficiale dello Stato prussiano, Hegel doveva essere considerato essenzialmente un pensatore protestante, « Leo Naphta rispose che appunto le parole "filosofo di Stato" confermavano la fondatezza della sua asserzione in senso religioso, quantunque, naturalmente, non in senso ecclesiastico dogmatico ».[123] Se Hegel ci viene presentato come un cattolico, è così strano che l'hegeliano Lukács possa apparire sotto i tratti di un gesuita? È ovvio che si tratta qui di una « ricostruzione » ideale ispirata a Thomas Mann dal travestimento, realmente accaduto, di Lukács, episodio che sembra aver operato come un « rivelatore » e consentito al romanziere di intuire (o inventare) alcune analogie profonde tra gli atteggiamenti intellettuali del Lukács di allora e il modo di pensare dei grandi scolastici.[124] Questo accostamento avviene già nel primo incontro nel quale il partigiano della filosofia dei lumi, qualificato esso stesso come « maestro ex cathedra » (allusione alla sua appartenenza alla massoneria) presenta Naphta ai cugini con l'appellativo di « *princeps scholasticorum* », e dopo l'incontro Hans Castorp spiega a suo cugino Joachim (che dovrà intraprendere la carriera militare) che gli scolastici « erano, nel Medio Evo, dottori in teologia, filosofi, dogmatici ».[125] Ora, si può constatare dall'intervista pubblicata in fondo al

[122] Dall'Oglio, p. III; Fischer, pp. 467-467. Si viene inoltre a sapere che aveva letto *Il Capitale* e che provava una struggente nostalgia per una vita più aristocratica.

[123] *Ibidem*, p. 110 e p. 466.

[124] In questa prospettiva, risulta evidente l'ironia del complimento di Thomas Mann a Lukács, in occasione del suo settantesimo compleanno, di essere stato capace di sommare insieme comprensione del passato e del presente. Un altro giudizio assai ironico è quello dato da Sartre che individua in Lukács « un'attitudine medievale e religiosa » che può essere « concepita solo all'interno di una scolastica » (intervista di François Erval, in: « Combat » del 3 febbraio 1949).

[125] Dall'Oglio, p. 49; Fischer, p. 407.

nostro saggio, come Lukács non ignorasse l'effetto che produceva su chi lo ascoltava, né che Max Adler, in particolare, lo riteneva un « marxista dogmatico ». Da qui a presentarlo nel romanzo come un gesuita professore di latino il passo è breve. Un gesuita, naturalmente, appassionato di interminabili discussioni polemiche e che, nel corso della conversazione, lascia cadere frasi come « *Solet Aristoteles quaerere pugnam* ».[126] Tutte le testimonianze su questa particolare inclinazione concordano: Lukács era un fanatico della discussione antagonista; ne aveva bisogno come di una droga. Ernst Fischer, che fu con lui a Mosca, ne fa fede: la mattina, racconta infatti, vi veniva incontro e, senza altri preamboli, dichiarava: « Ho riflettuto durante la notte alla nostra discussione di ieri sera e penso che... » e la discussione ricominciava.[127] Senza dubbio alcuno Lukács sarebbe stato un appassionato adepto delle famose dispute scolastiche dove la regola del gioco richiedeva che ognuno degli interlocutori spingesse fino all'estremo le conseguenze deduttive delle proprie premesse. Vincitore risultava colui che andava più lontano nello svolgimento della concatenazione sillogistica senza commettere alcuna falla logica. Adesso, non c'è dubbio che le opere di Lukács del periodo staliniano non posseggono altro valore se non quello di essere riconducibili a questo meccanismo sillogistico. Le opere di letteratura sono giudicate non in base a un criterio estetico ma dal generico punto di vista dei bolscevichi: valida è l'opera che serve alla causa del proletariato. Certo, la sottigliezza scolastica di Lukács resterà identica anche all'interno di questi criteri; essa consisterà nel rintracciare il lato progressista di opere i cui autori (come Balzac o Mann) appartenevano alla classe della borghesia. Nella sua voce per l'*Encyclopaedia Universalis* Lucien Goldmann cerca di spiegare lo stalinismo di Lukács con la necessità di combattere il nazismo.[128] Non vogliamo, per adesso, sottoporre al vaglio

[126] *Ibidem*, p. 37 e p. 396. Senza voler attribuire a quanto segue maggior importanza del necessario, facciamo notare che, negli scritti del periodo viennese, Lukács cita sant'Agostino, Avenarius, Calvino, Cartesio, Malebranche, Mastro Eckhart, Münzer, Plotino e Proclo, senza contare Tommaso d'Aquino e sant'Anselmo. Cita poi, di sfuggita, anche la « gratia irresistibilis ». Cfr.: *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967.

[127] Conversazione con Ernst Fischer, del 20 settembre 1971, a Vienna.

[128] È, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la spiegazione fornita dallo stesso Lukács.

una tale ipotesi; la sua importanza sta comunque nel fatto che *Lucien Goldmann ammette implicitamente il carattere scolastico delle opere di Lukács di questo periodo*, dal momento che il loro contenuto è dato come relativo a una presa di posizione politica: la guerra al nazismo. In questa prospettiva, la speculazione filosofica non è che un'attività subalterna, come per i dottori cristiani del Medio Evo la filosofia non era che « la serva della teologia » (*ancilla theologiae*). A questo punto si pone un problema: se Lukács era un pensatore così inautentico, una sorta di propagandista eloquente, la sua opera, nonostante la sua ampiezza, non varrebbe certo la pena di essere studiata. Possiamo subito rispondere che, fortunatamente, Lukács non si riduce al suo periodo stalinista. Abbiamo cercato, in precedenza, di spiegare lo « stalinismo » di Lukács comparando la sua posizione con quella di Galileo. Lukács non ignorava che i suoi allievi migliori, come ad esempio Goldmann, effettuavano una cesura radicale nella sua opera, tanto che, una volta, scrisse a quest'ultimo di saper bene che, per piacergli, avrebbe dovuto morire nel 1929, prima di lasciare Vienna. Per altro, le ultime interviste rilasciate dal filosofo ungherese mostrano come un pensiero sotterraneo e non ortodosso fosse sempre stato in lui operante anche se mai espresso. Lasciando qui da parte le motivazioni che hanno potuto spingerlo a tacere, a non esprimere il suo reale pensiero, simile a un prete che agisca nell'interesse superiore della Chiesa ma anche della propria posizione personale in questa Chiesa, rimane il fatto che la ricerca filosofica del giovane Lukács è piena di inventiva, anche se viziata da un forte dogmatismo. Ed è proprio ciò che Settembrini sostiene a proposito del personaggio de *La montagna incantata*: « Il signor Naphta è in ogni modo soprattutto un gesuita, lo è in modo vero e completo. In secondo luogo però è un uomo di talento (e così non fosse non cercherei la sua compagnia, e come tale va alla ricerca di nuove combinazioni, di adattamenti, di mutamenti accordantisi con l'epoca ».[129] Con il suo umorismo e la sua abituale maestria, Thomas Mann sottolinea le capacità speculative del suo eroe e ce lo fa sospettare colpevole di eterodossia in maniera tale che il lettore è spinto a mettere in dubbio

[129] Dall'Oglio, p. 75; Fischer, p. 433.

che Naphta sia veramente un religioso. Hans Castorp, infatti, chiede: « È proprio vero? Può essere in regola come gesuita? (...) con tutto quello che ha detto intorno allo zelo divino del proletariato che non deve trattenere la mano dal sangue? (...) Tutto questo ha l'approvazione dei suoi superiori? ».[130] Mi pare proprio che Thomas Mann non potrebbe farci capire meglio che il suo personaggio è non tanto un gesuita[131] quanto piuttosto la figura di un militante bolscevico.

Perché nessuno ne possa dubitare mette perfino in bocca a Naphta un complicato discorso sulla dittatura del proletariato che continuerebbe lo zelo religioso di Gregorio Magno; i principi e i valori economici del Medio Evo, afferma in effetti Naphta, « risorgono dalle rovine centenarie nel movimento moderno del comunismo. L'accordo è completo fino addentro nel significato delle pretese di sovranità che il lavoro internazionale eleva contro la speculazione e il commercio internazionale. Ed oggi l'umanità e i criteri dello Stato divino oppongono il proletariato mondiale alla corruzione borghese-capitalista. La dittatura del proletariato, questa sana esigenza politico-economica dei nostri tempi, non ha, per se stessa, significato di sovranità con caratteri eterni, ma vuol dire sospensione temporanea dell'antagonismo fra spirito e potenza nel segno della Croce, significa vittoria sul mondo per mezzo di una sovranità mondiale, trapasso, trascendenza, regno. Il proletariato ha assunto l'opera di Gregorio Magno, in essa è il suo zelo divino ed esso tratterrà tanto poco come lui la sua mano dal sangue. Suo compito è il terrore per la salvezza del mondo, per il raggiungimento della meta di salvezza, la figliolanza divina senza Stato e senza classi ».[132] Thomas Mann non poteva essere più esplicito nell'avvertirci che i gesuiti c'entrano poco e che tutto questo mascheramento nasconde in realtà dei militanti

130 *Ibidem*, p. 75 e p. 433. Non si tratta qui di una citazione isolata. Per ben due volte Naphta aveva già parlato del « proletariato universale » e della « dittatura del proletariato » (*Ibidem*, p. 68 e p. 426).

131 Si dovrà ugualmente convenire che il suicidio finale di Naphta non è affatto pertinente a quello che il lettore si aspetterebbe da un « vero » gesuita.

132 *Ibidem*, p. 68 e p. 426.

rivoluzionari marxisti.[133] Così il suo personaggio non è né un vero gesuita né un marxista ortodosso. Thomas Mann lo fa chiaramente capire quando allude a ciò che può esserci di eretico nel pensiero del suo gesuita con la malattia che lo obbliga a vivere nell'isolamento della montagna, nei pressi di un sanatorio. Anche questa caratterizzazione può essere decodificata: quando Thomas Mann incontra Lukács a Vienna, quest'ultimo è certamente uno dei capi di una delle due frazioni del Partito comunista ungherese clandestino. Questa clandestinità, però, gli consente, nello stesso tempo, una estrema libertà nell'esposizione privata delle teorie rivoluzionarie. Dei militanti condannati all'inazione politica subiscono meno le limitazioni teoriche di quando sono al potere. Questo trova una conferma nei principali scritti di Lukács di questa epoca che sotto il titolo di *Storia e coscienza di classe*, saranno condannati dai funzionari della III Internazionale. Così, elaborando il carattere eretico del proprio personaggio, Mann è stato addirittura profetico.

VIOLENZA DELLA DITTATURA DEL PROLETARIATO

Il preteso gesuita Naphta non si accontenta di citare in continuazione l'esistenza del proletariato, ma si dilunga anche sulla necessità della sua dittatura violenta.

È noto, dalla sua pratica politica quando ricopriva la carica di commissario del popolo così come dai suoi scritti all'inizio del suo esilio a Vienna, che Lukács era, a quel tempo, un estremista di sinistra ferocemente antisocialdemocratico, convinto che solo la violenza avrebbe potuto assicurare la vittoria del proletariato tanto che lo stesso Lenin aveva ritenuto necessario denunciare il suo ultra-bolscevismo. Il Lukács di quel periodo sosteneva, infatti, l'equa-

[133] Ciò appare ancora più verosimile se si osserva che, quarantacinque anni più tardi, Lukács stesso denuncerà, nel proprio atteggiamento politico agli inizi degli anni venti, « un messianismo rivoluzionario, idealisticamente utopistico » (*Storia e coscienza di classe*, cit., p. XIV). Da parte sua E. Bahr scrive: « Qui si manifesta l'aspetto escatologico della concezione della filosofia della storia (di Lukács), aspetto che Thomas Mann ha reso esplicito nel ritratto del Naphta de *La montagna incantata* ».

zione « elezioni-tradimento » e preconizzava il boicottaggio delle elezioni in Ungheria. Viceministro della Pubblica Istruzione nel governo di Béla Kun, si era scontrato violentemente con il ministro in carica, il socialdemocratico Kunfi.[134] Quest'ultimo, che accettava l'uso della coercizione per ciò che riguardava l'economia e la politica, non ammetteva che si potesse usare il terrore per condizionare le arti e la letteratura e definì Lukács, che era di parere contrario, « Zar culturale ».[135] Il terrorismo culturale di Lukács è comunque confermato da Ilona Polanyi che si trovava, anch'ella, in Ungheria nel 1919 e il cui marito era amico personale di Lukács. Anche durante il primo periodo del suo esilio a Vienna, Lukács considerava il Partito comunista ungherese clandestino come un'organizzazione centralizzata e organizzata secondo la disciplina militare.[136] Se ci si basa, dunque, sui discorsi di Naphta, fu proprio questo il Lukács che Thomas Mann conobbe a Vienna. Nella sua seconda apparizione nel romanzo Naphta parla a lungo della « dittatura del proletariato » che egli non intende per nulla alla maniera del vecchio Engels o di Max Adler come il dominio pacifico di una grande maggioranza (posizione che, per certi aspetti, era stata anche quella di Marx),[137] ma come violenza sanguinosa. Il proletariato, dice Naphta, non potrà non versare del sangue. « Suo compito è il terrore per la salvezza del mondo ».[138] O in modo ancora più esplicito: « Lo zelo per la causa di Dio non può naturalmente essere pacifista »,[139] e cita le parole di Gregorio Magno: « Maledetto sia l'uomo

[134] R.L. Tokès: *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic*, F.A. Praeger, New York 1967, p. 150.

[135] *Ibidem*, p. 179. In un'intervista concessa, negli ultimi anni della sua vita a proposito della « Politica culturale della Repubblica dei consigli », Lukács mostra di avere un ricordo diverso di questo periodo; dice, infatti, che il problema non era quello di imporre un'*arte ufficiale*. *Riferisce*, inoltre, un interessante aneddoto. « Lei sa che ero il sostituto di Kunfi (...) Nei primi giorni, ci siamo riuniti per discutere la composizione del gabinetto. Devo qui confessarle di esser ricorso a un trucco molto astuto. Sapevo che Kunfi era malato di nervi, del resto era morfinomane, e conoscendo il suo atteggiamento conciliativo mi misi a fare dell'ostruzionismo. Avevamo cominciato a discutere alle nove di sera; alle due del mattino Kunfi crollò di colpo e accettò le nostre proposte » (in: « Action poétique », n. 49, 1972, p. 29).

[136] Intervista Inedita concessa il 15 novembre 1971 a Erika Poeschl.

[137] Su questa questione controversa cifra le nostre conclusioni in: *Otto Bauer et la révolution*, E.D.I., Paris 1968, pp. 177-201.

[138] Dall'Oglio, p. 68; Fischer, p. 426.

[139] *Ibidem*, p. 66 e p. 424.

che trattiene la sua spada dal sangue! », che poi commenta in maniera ben poco gesuitica quanto hegelo-lukácsiana con questi termini dialettici: « Che il potere sia malvagio [*Das die Macht böse ist*], questo lo sappiamo. Ma il dualismo tra il bene e il male, fra l'al di là e l'al di qua, fra spirito e potenza [*Geist und Macht*] deve (...) essere provvisoriamente eliminato in un principio che congiunge ascetismo e sovranità [*da Askese und Herrschaft vereinigt*]. Questo è quanto io chiamo la necessità del terrore ».[140] E non ci sembra di udire l'ex commissario del popolo che voleva mettere al passo gli artisti e gli scrittori, che voleva organizzare il partito secondo la disciplina militare, quando Naphta, rivolgendosi al rivoluzionario umanista e riformista, dichiara: « Lei dice di essere, se non mi sbaglio, un rivoluzionario. Ma se lei crede nella libertà come risultato delle future rivoluzioni, è in errore ».[141] Settembrini si sbagliava infatti. Naphta continua poi il suo discorso spostandolo sui problemi della pedagogia e dichiarando « superata » un'educazione che si rifà ancora al secolo dei lumi e allo spirito critico. Ora, afferma Naphta, si sa da sempre che fondamentalmente la pedagogia: « consiste nel comando assoluto, nel legame ferreo, nella disciplina, nei sacrifici, nella negazione dell'io, nella costrizione della personalità ». E aggiunge: « E si misconosce la gioventù se si crede che essa faccia consistere il suo piacere nella libertà. Il suo più profondo godimento invece è l'obbedienza » [*Ihre tiefste Lust ist der Gehorsam*] ».[142] Alla reazione dei suoi interlocutori, Joachim si eresse sulla sedia, Hans Castorp arrossì, Settembrini, agitato, andava torcendo i suoi baffetti, Naphta rincara la dose: « Non liberazione e sviluppo dell'io sono il segreto e l'esigenza della nostra epoca. Ciò di cui essa ha bisogno, ciò che brama, ciò che riuscirà a procurarsi è... il terrore ».[143] Thomas Mann aggiunge subito che Naphta aveva pronunciato questa ultima parola con un tono più basso delle precedenti

[140] *Ibidem.*
[141] *Ibidem*, p. 64 e p. 422.
[142] *Ibidem.* Ciò che qui Naphta sostiene non è forse la stessa tesi del Lukács di questo periodo che, in un articolo, *Tattica ed etica*, cita le parole di Giuditta, l'eroina del dramma di Hebbel: « Se il dio aveva posto il crimine tra me e la cosa a me destinata, chi sono io per potermene sottrarre » (G. Lukács: *Werke*, II, p. 53, Luchterhand).
[143] *Ibidem.*

senza un minimo movimento del capo; solo le lenti dei suoi occhiali avevano avuto un brevissimo lampo. Tutti coloro che lo hanno conosciuto bene non mancheranno certo di cogliere, in questa descrizione, un'evocazione allucinante di alcuni « momenti » di Lukács, ma negheranno subito che egli possa aver mai pronunciato le frasi che gli sono attribuite nel romanzo. Thomas Mann può già riscuotere la nostra ammirazione con la constatazione di essere riuscito, in maniera così esatta, a far profetizzare, da uno dei suoi personaggi, il terrore che si sarebbe, di fatto, scatenato in Germania e in Russia. Si può, per altro, osservare che Naphta *predice* ciò che sta per accadere senza approvarlo esplicitamente.[144] Le pagine che seguono — che abbiamo già avuto modo di citare — rispondono, senza mezzi termini, alle domande di Settembrini « impaziente di conoscere il grande sconosciuto, il messaggero del terrore ».[145] Questo sconosciuto non è altri che il proletariato mondiale e la sua dittatura.[146] E non si tratta di una frase isolata. Alla fine del romanzo ritroviamo lo stesso riferimento al marxismo: quando Settembrini l'accusa di voler sostituire « la libertà, la civiltà e la democrazia con la dittatura plebea e la barbarie », Naphta replica che è ben strano che un democratico chiami « plebe » il « proletariato universale destinato alla dittatura provvisoria ».[147] Si può difficilmente vedere, in questa risposta, un'allusione al *nazionalsocialismo* tedesco, tanto più che Naphta sviluppa, nello stesso tempo, una severa critica dello Stato capitalista mondiale nella quale è possibile cogliere un attacco alle tesi sostenute da Hilferding nel suo *Capitale finanziario*. In questo testo, come si sa, Hilferding postulava una certa razionalizzazione della società universale attraverso la razionalizzazione dello stesso capitalismo, tesi ripresa da Karl Kautsky sotto la denominazione di ultra-imperialismo.

[144] Si può perfino argomentare che Naphta condanna personalmente il terrore in quanto comunista ateo, poiché dichiara che l'Inquisizione poteva trovare una giustificazione solo nella prospettiva di una credenza nell'al di là (*Ibidem*, p. 60 e p. 418). Tuttavia, dopo l'ultima violenta discussione con Settembrini, che finirà con una sfida a duello, Naphta, al culmine dell'irritazione, dichiara che l'umanitarismo è ormai morto e sepolto con la sua dignità accademica e le sue vecchie parrucche: « Soltanto dal caos morale risulta l'assoluto (*Unbedinge*), il terrore sacro (*heilige Terror*) di cui la nostra epoca ha bisogno » (*Ibidem*, p. 386 e p. 738).

[145] *Ibidem*, p. 66 e p. 424.

[146] *Ibidem*, p. 68 e p. 426.

[147] *Ibidem*, p. 265 e pp. 620-621.

Prendendo le parti del proletariato universale e facendosi propugnatore della sua violenza, Naphta si distanzia non solo dai nazisti, ma soprattutto dai socialdemocratici rappresentati, nel romanzo, dal personaggio di Settembrini; Naphta disprezza profondamente il carattere mellifluo del pacifismo democratico del suo avversario e, in questo modo, si manifesta come coerente portavoce della III Internazionale bolscevica. Per altro, il vero Lukács dice esattamente le stesse cose, per esempio, in un suo articolo del 1920, « Legalità » dove denuncia le « pericolose illusioni sulla democrazia e il passaggio pacifico al socialismo ».[148] Che Lukács non si sia perciò riconosciuto nelle teorie di Naphta non è né strano né importante dal momento che non si è del tutto riconosciuto neppure nel libro scritto di suo pugno nello stesso periodo: precisamente *Storia e coscienza di classe* (che, per altro, la maggior parte dei suoi discepoli reputano il suo capolavoro) e la monografia su Lenin che ritenne opportuno far tradurre dal tedesco in ungherese solo un anno o due prima della sua morte. In realtà, si può senza tema di sfiorare il paradosso affermare che Lukács ha rinnegato la totalità delle sue opere, le une più esplicitamente (perché erano « eterodosse » in rapporto alla dottrina del Partito comunista), le altre implicitamente poiché denunciavano lo stalinismo già in privato e, verso la fine della sua vita, quasi apertamente. A questo punto, il fatto che Lukács (come Lukács) non si sia riconosciuto nelle teorie di Naphta è, ad un tempo, banale e privo di importanza.

I PRINCIPI FONDAMENTALI DI LUKÁCS E DI NAPHTA SONO IDENTICI

Prima di affrontare il problema dei « grandi principi », riteniamo utile compiere alcune notazioni preliminari su due[149]

[148] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 317.
[149] Si potrebbe, volendo, fare altri numerosi accostamenti. Si sa, per esempio, che dopo la caduta della Repubblica ungherese dei consigli, i rifugiati politici che avevano appartenuto al gruppo di Béla Kun e lo stesso Béla Kun furono, per qualche tempo, internati a Vienna in un manicomio: Steinhof. Nel romanzo, per l'appunto, Naphta ricorda una sua visita a una clinica psichiatrica (Dall'Oglio, p. 149; Fischer, p. 477).

aspetti minori e per altro non privi di significato: il cosmopolitismo e l'anti-naturismo di Naphta-Lukács.

1. *Il cosmopolitismo di Lukács*

Per un caso, o almeno, per una specie di coincidenza obbiettiva, Thomas Mann dipinge più di una volta Naphta come un difensore del « cosmopolitismo della Chiesa »,[150] una vera e propria, se ci si passa l'espressione, leccornia quando ci si ricordi che gli ultra-staliniani rimprovereranno a Lukács proprio il suo « cosmopolitismo ». Riassumendo la discussione, alla quale ha appena assistito, Hans Castorp parla di Settembrini « con la sua repubblica universale borghese » e di « Naphta con il suo cosmopolitismo gerarchico ».[151] Questa formula designa splendidamente la III Internazionale, così come essa appariva all'epoca in cui fu scritto il romanzo, voglio dire prima di diventare un semplice strumento di difesa del « socialismo in un solo Paese ».

2. *L'anti-naturismo di Lukács-Naphta*

Quando Naptha appare per la prima volta, nel sesto capitolo del romanzo de *La montagna incantata*, schernisce immediatamente l'ammirazione dell'umanista Settembrini per le bellezze della natura. A sentire Settembrini, nelle primule rosse, Naphta non saprebbe vedere — come Santa Caterina da Siena — che le piaghe del Cristo. Naphta, schernendo questa immagine (e questa è una spia che indica come Naphta non sia un gesuita ma *come* un gesuita), dichiara: « Sarebbe però sempre un portare dello spirito nella natura. Ed essa ne ha bisogno ».[152] Ora, si sa che Lukács, e lui stesso lo ribadisce nella sua ultima intervista in appendice a questo libro, non ha mai condiviso il monismo ontologico di Engels, la mancanza del riconoscimento di una distinzione specifica tra l'uomo e la natura; la critica principale mossa all'autore di *Storia e coscienza di classe* non fu forse proprio quella di non aver preso in considerazione la « dialettica della natura »?

[150] *Ibidem*, p. 118 e p. 473.
[151] *Ibidem*, pp. 46-60 e pp. 405-408.
[152] *Ibidem*, p. 45 e p. 395.

3. *Il concetto fondamentale di totalità*

Sempre alla sua prima apparizione nel romanzo Naphta si scaglia contro il monismo di Settembrini e fa — come lo farà Lukács per tutta la vita — l'apologia della dialettica e anzi relativizza le evidenze dell'istante nel nome della totalità. Forse, è proprio in questo principio che va rintracciata la chiave per capire lo stalinismo di Lukács e la sua « docilità » nel sottomettersi a continue autocritiche. Rispondendo a Settembrini, Naphta dichiara: « Lei continua a insistere che lo spirito significhi frivolezza. Ma lo spirito non può farci niente se è originariamente dualista. Il dualismo, l'antitesi è il principio motore, appassionato, dialettico spirituale [*geistreiche*]. Il vedere il mondo diviso in due parti nemiche: questo è lo spirito. Ogni monismo è noioso ».[153] Ma il discorso di Naphta non resta confinato al livello della teoria metafisica; questi principi sono carichi di pericolose conseguenze: a Settembrini, che sostiene che Aristotele ha trasferito la realtà delle idee generali negli individui, così risponde: « Dia agli individui un carattere sostanziale, pensi all'essenza delle cose fuori dal generale, nelle singole manifestazioni come Tommaso e Bonaventura lo fecero da buoni aristotelici, ed avrà sciolto il mondo da qualsiasi unità con la più alta idea ».[154] Poco importa qui la discussione su Aristotele, San Tommaso o Bonaventura; ciò che importa sono le implicazioni del principio con il quale Naphta teorizza l'inconsistenza fondamentale dell'individuo, la sua eterogeneità in rapporto a Dio, concepito come « la più alta idea », ma che potrà ridursi al « grande disegno » del despota. Ora, la consustanzialità umana e divina, simbolizzata per i cristiani dal « mistero » dell'incarnazione, è una scappatoia metafisica indispensabile per fondare la democrazia sull'uguaglianza sostanziale delle persone. In mancanza di un simile principio, niente potrebbe impedire al « grande monarca » di sacrificare milioni di creature alla costruzione delle piramidi o del socialismo. Ed è ben questo il pensiero di Naphta che denuncia, nel suo interlocutore, l'antipatia contro « lo spirito assoluto ». Secondo lui, Settembrini è uno sciocco perché è incapace di concepire lo spirito se non sotto la

[153] *Ibidem*, p. 37 e p. 396.
[154] *Ibidem*.

forma (banale) di « progresso democratico ». A questo stesso Settembrini, che si era stupito (scioccamente) di una definizione di Naphta: il « Medio Evo classico », Naphta fa notare che lo spirito classico ha posto « là dove sempre l'idea arriva al suo culmine ».[155] Come potrà, dunque, questo personaggio, non salutare, più tardi, come « classico » l'apogeo dello stalinismo? Infatti, quando Settembrini gli chiede se lo spirito, per quanto assoluto, non possa domani avere il ruolo di avvocato della reazione, Naphta si limita a rispondere che lo spirito è comunque sempre « l'avvocato della libertà », e quando Settembrini vuol fargli confessare che questo suo rifarsi alla libertà non significa amore del prossimo, Naphta si sottrae alla risposta. Poco dopo dichiarerà cinicamente: « A che scopo sarebbe fatta la politica se non per fornirsi l'un l'altro il motivo di compromettersi moralmente? »,[156] e ancora che « la stupidaggine è essa stessa uno strumento della fatalità », perché « ciò che si vuole è sempre soltanto il proprio destino ». Non si fa a Lukács offesa alcuna attribuendogli questi pensieri hegeliani di Naphta; essi sono ugualmente rintracciabili in tutti i testi di Marx nella considerazione che il cammino del capitalismo verso la propria autodistruzione è regolato dalla stessa fatalità che presiede alle leggi della natura.[157] Resta il fatto che Marx non aveva la stessa ferocia deduttiva di Hegel o Lukács, ed era soprattutto fondamentalmente avverso ad ogni struttura gerarchica, Chiesa o Partito che fosse, anche se non è qui il luogo di discuterne.[158] In ogni caso, le celebri tesi hegeliane, riprese da Naphta-Lukács, restano la sola notevole giustificazione filosofica che possa essere avanzata in favore « dei crimini di Stalin ». Privilegiando, infatti, la totalità, ci si priva di ogni punto di riferimento per qualsiasi giudizio e non rimane che attendere la rivoluzione della storia. In questo magma confuso della totalità, tutto è relativizzato, come lo stesso Naphta riconosce. L'errore di Settembrini sarebbe, secondo lui, quello di fare del Diavolo e di Dio, due

155 *Ibidem*, p. 38 e p. 396. « *Wo immer eine Idee auf irhen Gipfel kommt* » (Ritroveremo questo tema a proposito dell' « estremismo » di Lukács-Naphta).

156 *Ibidem*, p. 44 e p. 403.

157 Vedi il *Manifesto comunista* e *Il Capitale*.

158 Vedi l'articolo: *Karl Marx et l'autogestion*, nel n. 15 del marzo 1971 della rivista « Autogestion et Socialisme », p. 83-115.

persone e due principi distinti, ma, si aggiunge da parte di Naphta, « in realtà essi erano uno e unitamente opposti alla vita, all'etica, alla ragione, alla virtù ».[159] E quando Settembrini vuole mostrargli le conseguenze di un simile modo di ragionare gridando « che guazzabuglio stomachevole », Naphta replica che il suo disgusto testimonia di una « concezione grettamente borghese della vita ». La verità è che il contenuto del dibattito tra i due personaggi del romanzo di Thomas Mann: Naphta e Settembrini, rispecchia esattamente quello storicamente avvenuto tra quei grandi teorici marxisti che furono Max Adler e Lukács. Certo, è facile e brillante evidenziare la parentela tra malattia e genio, tra crocifissione e salvezza, ma Settembrini va anche lui al fondo del problema quando dimostra a Naphta che la teoria della totalità che relativizza il crimine è, al tempo stesso, incapace di fondare alcunché, neppure il terrore. Se ogni reale è razionale, il terrore reale di Stalin non può essere distinto dalle acque stagnanti della banalità della vita piccolo-borghese. Dal punto di vista della totalità, ogni « verità » è parziale e provvisoria: non esiste alcun *a priori*, alcun trascendentale, alcun giudizio apodittico. Sia pure. Ma come giustificare, allora, l'ordine assoluto, la disciplina di ferro, la coercizione, l'obbedienza, il terrore? Naphta ha un bel farsi gioco delle concezioni romantiche di Settembrini, cantore della libertà individuale,[160] perché anche lui, a meno di far riferimento, come un « vero » gesuita, a un dio trascendente o a un dio trascendentale come i kantiani, rimane legato all'empirismo, all'utilitarismo. Certamente Lukács fa riferimento, in mancanza della razionalità universale, a un proletariato universale. Ma in che modo quest'ultimo opererebbe sulla realtà? Escluse le vie della democrazia formale non restano che quelle della dittatura del proletariato, là dove essa si è manifestata di fatto e cioè, all'epoca dell'incontro tra Mann e Lukács a Vienna, nell'Unione Sovietica. Così i grandi principi hegeliani della totalità, a causa della scon-

[159] Dall'Oglio, p. 132; Fischer, p. 488.
[160] Si può ulteriormente notare che la critica della libertà individuale condotta da Naphta nel romanzo, si ritrova anche nei testi di Lukács; vedere, ad esempio, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 388, dove si può leggere: « La libertà non significa qui libertà dell'individuo », e, un po' oltre: « Le forme della libertà non sono altro se non una « falsa coscienza dell'assenza effettiva di libertà », p. 394.

fitta della rivoluzione del proletariato mondiale che sopravvive solo in Russia come in un'isola, sono destinati necessariamente a degenerare; il compito di Lenin e di Stalin sarà quello di vedere l'universalità o la totalità del proletariato incarnarsi, come per magia, nella classe operaia sovietica, la sola che sia riuscita a liberarsi dallo sfruttamento borghese. Si crede abitualmente che la formula della rivoluzione in un solo Paese sia opera di Stalin, ma le cose stanno realmente così?

LA CESURA TRA MARXISMO E LENIN-STALINISMO

Ci si potrà stupire dello spazio concesso all'analisi dettagliata del testo di un romanzo. Tanto più che non è qui questione di critica letteraria. Quest'analisi si iscrive, tuttavia, in una ricerca complessiva sul significato del pensiero di Lukács e più generalmente dello stesso marxismo. In particolare, è mia intenzione mostrare che, se, come Lenin, si vuole cambiare una società precapitalista — o una società nella quale il capitalismo è appena agli albori — in una società « socialista », non ci si può, in realtà, riuscire se non attraverso la « mediazione » di un partito centralizzato, disciplinato militarmente che ha già, in sé, i germi dello stalinismo, vale a dire non, secondo il programma della I Internazionale, l'autoemancipazione dei lavoratori, ma la liquidazione dei capitalisti borghesi a profitto di una nuova classe dominante, nata dall'apparato del partito e dai quadri tecnologici dell'industria. La tesi centrale dell'ultimo Lukács, che non è altro se non un preteso « ritorno a Lenin » che dovrebbe correggere le perversioni staliniane, è inoperante perché superficiale. La prova della sua inefficacia è abbondantemente fornita dal ripudio, da parte delle diverse *Direzioni* « socialiste », dello stalinismo, nonché dal dichiarato intento di un ritorno al (marxismo) leninismo. Lukács è il primo a riconoscere in privato — come si potrà constatare dalla lettura dell'intervista riportata in fondo a questo volume, come da quella da lui concessa, a suo tempo, a Ber-

nie Taft — che la classe operaia di questi Paesi è sottomessa a una casta burocratica che non consente l'espressione di alcuna democrazia reale. A ciò, Lukács avrebbe ovviamente aggiunto che, in questi Paesi, la formula del « ritorno a Lenin » aveva un valore unicamente verbale. Per chiarire tutto ciò è necessario arrivare al fondo della discussione senza potere, in questa sede, entrare in un'analisi più circostanziata dei dettagli per la quale rinvio al mio testo *La délivrance de Prométhée*. Ridotta all'essenziale, la tesi è quella che la teoria leninista dell'avanguardia, costituita dai rivoluzionari di professione, ha come conseguenza la formazione di un'*élite* che si impone al resto della società confinata a compiti meramente esecutivi. *Nel suo stesso principio, la teoria dell'avanguardia crea una cesura profonda all'interno del corpo sociale*; essa è radicalmente e irrimediabilmente inoperante ai fini della creazione di una società senza classi come per altro, per ammissione dello stesso Lukács, l'esperienza storica non ha cessato di mostrare durante l'ultimo mezzo secolo. Interessante è comunque il fatto che, ne *La montagna incantata*, Naphta descriva con precisione le conseguenze del centralismo del Partito riferendole, nel caso, all'ordine della massoneria alla quale Settembrini appartiene con queste parole illuminanti: « L'idea della *lega in generale* (vale a dire ogni tipo di lega) è in sé indissolubile e fin dalle sue radici congiunta a quella di assoluto.[161] Di conseguenza è terrorista, vale a dire: antiliberale. Essa alleggerisce la coscienza individuale e santifica, in nome dello scopo assoluto, ogni mezzo, anche il cruento, anche il delitto ».[162]

Questo testo pone, dunque, il problema dell'organizzazione in generale. Naphta non mette affatto in dubbio la necessità della struttura gerarchica, lui che ritiene che la Chiesa abbia instaurato « il sistema di dominio più realistico che mai si fosse conosciuto nella storia del mondo ».[163]

Nel corso dell'intervista accordatami nella primavera del 1971, cercai invano di ottenere da Lukács delle precisazioni su questo punto. Secondo lui, non deve esserci contrasto alcuno tra l'organizzazione centralizzata e una democrazia

[161] Il testo tedesco suona: « *Die Idee des Bundes überhaupt ist untrennbar und schon in der Wurzel verbunden mit der des Unbedingten* ».
[162] Dall'Oglio, p. 183; Fischer, p. 526.
[163] *Ibidem*, p. 267 e p. 622.

più profonda quando a capo dell'apparato si trova un uomo come Lenin sempre preoccupato, secondo Lukács, di *ascoltare costantemente* le esigenze delle masse mentre, nel contempo, le *guida*.[164] Per questo motivo, per lui, la critica dello stalinismo e dei regimi burocratici attuali dei « Paesi socialisti » non è che un ritorno a Lenin e al Lukács dei vecchi tempi: 1919 con Béla Kun, 1956 con Nagy, all'interno di un movimento dei consigli operai. Così, la critica stessa dello stalinismo non va al di là del livello deludente del testo intitolato « testamento » nel quale Lenin muove ai suoi possibili successori unicamente critiche di ordine psicologico (Stalin è troppo brutale, Trotskij è portato a vedere solo il lato amministrativo delle cose, ecc.), senza intraprendere mai un'analisi critica dello stesso sistema del centralismo così detto democratico. Con questo tipo di critica nelle sue « Lettere al congresso » Lenin ha inaugurato un modo a-marxista di giudizio che è all'origine del « culto della personalità » di Stalin e degli altri dirigenti. Se, in effetti, la causa delle disfunzioni del sistema politico è da ascrivere ai difetti personali di coloro che lo amministrano è chiaro che i « dirigenti » al potere faranno di tutto per evidenziare le loro qualità, per farle celebrare dalla stampa e da oratori espressamente scelti durante i congressi. Ora, a parte queste critiche di stampo personale nei confronti dei suoi successori, Lenin — che non ignora, per altro, il processo di burocratizzazione in U.R.S.S. — non riesce ad immaginare se non un rimedio quantitativo: aumentare il numero dei membri del comitato centrale, sperando, forse, che i difetti dei singoli possano trovare un contraltare in un più vasto consesso. Non viene così, immaginata né proposta alcuna radicale riforma di struttura. Se, dunque, non si ha chiara l'inutilità del « testamento di Lenin » né la debolezza teorica che ne risulta, la distinzione tra il leninismo e lo stalinismo e il giudizio sulla perversione del sistema sovietico, avverranno unicamente sulla base del fatto che Stalin era meno simpatico di Lenin. Davanti a una simile banalità, si protesterà: nessuno pensa questo! Ma cosa si pensa allora? Non si è

[164] Come è noto, Lukács si sentiva, in teoria, molto vicino alle concezioni di Rosa Luxemburg, che cercava di vedere « nella sua totalità » la spontaneità delle masse e il ruolo del Partito. Ci è però sufficiente che egli aggiunga che, attraverso la mediazione del Partito, « la teoria diventa parola d'ordine » (*Storia e coscienza di classe*, cit., p. 54).

detto e ridetto, per vent'anni, che il « culto della personalità » era all'origine dei crimini di Stalin? Questa castagna bollente — che nessuno aveva il coraggio di sgusciare — circolava di mano in mano senza nutrire alcuno. Togliatti si era fatto la fama di teorico audace osando sostenere che era necessario andare più a fondo, anche se poi aveva lasciato questo compito ad altri che si comportarono come Togliatti.[165] Lukács, dunque, accettando la tesi del « centralismo democratico », si priva di ogni possibilità di distinguere, con chiarezza, tra leninismo e stalinismo. È questo il motivo per il quale non può riconoscersi nel personaggio di Naphta che è un leninista così poco simpatico da esprimersi in favore della bastonatura con lo specioso pretesto che la dignità umana non risiede nel corpo;[166] che si chiede « con una freddezza da uomo di Stato », e Thomas Mann non manca qui di malizia, « con che altro si sarebbero potuti domare i malfattori renitenti se non col bastone e il cavalletto »,[167] e, più ancora — dal momento che proprio in questo consisterà tutta la « teoria » dei processi di Mosca — che pretende che la tortura sia una necessità nata dal progresso dell'umanesimo, poiché quest'ultimo impediva di condannare in mancanza della confessione.[168] Così, quelli che avevo indicato come « piccoli motivi » psicologici che impedivano a Lukács di riconoscersi nel personaggio di Naphta, assumono qui, alla luce del testamento di Lenin, tutta la loro reale portata. Il dirigente del Partito deve essere moralmente valido per essere degno di esercitare la funzione di monarca illuminato. Ma, in realtà, i pretesi difetti degli uomini, lungi dall'essere la causa della perversione del sistema, ne sono la *necessaria conseguenza.* L'« estremismo » e il « terrorismo »[169] di Naphta si possono dedurre dai suoi stessi principi: se il Partito è il luogo dove si manifesta l'Assoluto, esso « santifica », di fatto, « ogni

[165] Lukács, per primo, si era fatto gioco « di quella leggendaria "critica" indiana che, di fronte all'antica idea secondo la quale il mondo poggiava su un elefante, sollevava la domanda "critica": su che cosa poggia l'elefante? Appagandosi della risposta: l'elefante poggia su una tartaruga. Del resto, è chiaro che, anche avanzando un nuovo analogo interrogativo "critico", si sarebbe al massimo riusciti ad ottenere l'indicazione di un terzo animale miracoloso, ma non a portare alla luce la soluzione del problema effettivo » (*Storia e coscienza di classe*, cit., p. 143).

[166] Dall'Oglio, p. 123; Fischer, p. 479.

[167] *Ibidem*, p. 124 e p. 481.

[168] *Ibidem*, p. 128 e pp. 485-486.

[169] *Ibidem*, p. 258 e p. 614.

mezzo, anche il più sanguinoso, anche il crimine ». Nel periodo del terrore staliniano, questo Lukács lo ha certo pensato. Ma una volta che i crimini non sono più necessari, ecco che vuole farci credere che essi non erano inevitabili. Questo mutare di atteggiamento teorico, secondo la convenienza, è un comportamento che lo stesso Lukács denuncia come tipicamente staliniano. Questa definizione dello stalinismo come un abbandono della teoria, quando le necessità della pratica o anche della tattica lo richiedano, è chiarificatrice e filosoficamente esplicativa: essa ingloba lo stesso Lukács nello stalinismo, perché è riconducibile al geniale empirismo dello stesso Lenin. Mentre, infatti, la rivoluzione proletaria falliva nei Paesi industriali, cadeva in Russia ogni possibilità di realizzare « l'ultima rivoluzione » che avrebbe soppresso radicalmente la società di classe. Tutti lo sapevano, bolscevichi compresi. Non potendo quindi trasferire nella prassi la teoria marxiana, non restava che lo stalinismo. Nonostante la massiccia propaganda della III Internazionale, non si potrà più nascondere che vi è una profonda continuità tra leninismo e stalinismo. La cesura si situa tra Marx e Lenin. O meglio, Lenin e Stalin, prammatici rivoluzionari di un Paese arretrato, sono *anteriori* a Marx, teorico dei Paesi capitalisti sviluppati. Con ironia profetica e con intuizione geniale, Thomas Mann aveva saputo cogliere, nel militante bolscevico, come una reincarnazione dell'uomo di Chiesa. Può, qui come altrove, il rifiuto dell'analisi essere sufficiente ad individuare l'errore?

IV

L'ULTIMA INTERVISTA DI LUKÁCS

INTRODUZIONE

Come per molti altri, Lukács era, per me, l'autore di una celebre raccolta di saggi riuniti sotto il titolo di *Storia e coscienza di classe*. La « sconfessione » di questo testo e la maggior parte delle altre opere dello stesso autore — massimamente consacrate all'estetica, alla critica e alla storia letteraria — le avevo passate in conto « profitti e perdite » dello stalinismo. Non vi vedevo, infatti, salvo poche eccezioni, che schematizzazioni settarie, volgarizzazioni elementari e, nel migliore dei casi, interminabili confuse elaborazioni teoriche. Lukács mi interessava, tuttavia, nella sua qualità di testimone privilegiato: aveva vissuto in Austria per dieci anni ai tempi di Vienna la rossa. Immaginavo, comunque, confondendolo con altri membri della III Internazionale, immaginavo che Lukács — al pari di Trotskij — ostentasse il più grande disprezzo per gli austromarxisti; ritenevo però che la sua testimonianza a questo riguardo avrebbe potuto, comunque, fornirmi utili informazioni. Ci fu tra noi, all'inizio, un breve scambio di corrispondenza che non mi parve poter essere interpretato come un desiderio di dialogo, quantunque la sua risposta contenesse indicazioni preziose.[1]

Alcuni anni dopo, alcuni indizi consentirono di supporre che il regime di Budapest — pur senza cambiare radicalmente — si fosse tuttavia ammorbidito nei confronti degli intellettuali. Questi ultimi erano lasciati liberi di pensare e perfino di scrivere ciò che volevano, soprattutto se la lingua usata non era l'ungherese. Quando, come spesso accadeva, queste pubblicazioni non suscitavano alcuna reazione da parte della stampa nazionale, le « autorità » chiudevano gli

[1] Vedi queste lettere in appendice.

occhi. Anche nei casi in cui gli scritti erano in lingua ungherese, l'autore, che secondo la prassi dei Paesi comunisti era ufficialmente remunerato dal « regime », veniva rimproverato non tanto per aver sostenuto un punto di vista non ortodosso, ma per averlo fatto su una rivista con una media tiratura invece di riservare l'articolo ad un'altra rivista più elitaria. Questo mutato atteggiamento delle « autorità » ungheresi fu chiaro anche per me il giorno in cui, verso la fine del 1970, la televisione francese mandò in onda un'intervista a Lukács assolutamente inortodossa. Certamente, le domande e le risposte non superavano il livello di quello che i « responsabili » della televisione ritenevano il grado di maturità del « grande pubblico », ma traspariva, comunque, dalle risposte di Lukács, il gusto della libertà di espressione e il ritorno alle sorgenti profonde del suo pensiero. Fu allora che feci i passi necessari per recarmi a Budapest per avere un incontro con l'autore « ritrovato » di *Storia e coscienza di classe*. Quando vi giunsi, gli amici del « vecchio » (come lo chiamavano affettuosamente tra di loro) mi dissero che Lukács non aveva ormai più che qualche settimana di vita,[2] ma che la sua lucidità mentale era comunque intatta. Poiché la data dell'incontro era stata fissata molti mesi prima, non avevano voluto che annullassi il viaggio, forse anche perché Lukács potesse continuare a sperare che la sua salute fosse stazionaria, senza pericoli di crisi immediata. Mi fu, però, chiesto che la registrazione dell'intervista non superasse tassativamente l'ora e mezzo.

Lukács aveva festeggiato, da poco, il suo ottantaseiesimo compleanno e i medici lo avevano persuaso che un cambiamento d'aria e alcuni giorni di riposo fuori Budapest gli avrebbero fatto bene in quell'inizio di primavera. L'incontro ebbe così luogo non lontano da Budapest, in una villa, in mezzo a un bosco, riservata ai dignitari del Partito e agli ospiti del governo. Quando vi giunsi, Lukács stava tornando in compagnia di suo genero, Lajos Janossy, da una passeggiata. Egli era del tutto simile a come lo avevo immaginato dalle fotografie, dalle immagini televisive e dalla descrizione di Naphta da parte di Thomas Mann ne *La montagna incantata*,[3] salvo che per un particolare: invece di trovarmi davanti a

[2] Era malato di cancro al polmone.
[3] Cfr. in questo volume « Lukács visto da Thomas Mann ».

una persona fredda, riservata se non addirittura scostante, fui sorpreso dall'amabilità, dall'affabilità di Lukács.[4] Dal momento che il suo male era incurabile, mi era stato detto di non tralasciare il tradizionale dono di una scatola di sigari. Egli se ne mostrò felicissimo e mentirei a me stesso (o cederei per paura del ridicolo a non so quale falso pudore) se non confessassi di aver provato per lui, al momento della separazione, un sentimento di amicizia e perfino di affetto.

Non molto dopo la mia visita, la salute di Lukács peggiorò rapidamente, al punto che, secondo la testimonianza di un suo parente, la nostra conversazione del 16 aprile 1971 « sulla burocrazia e la democrazia fu l'ultima che possa essere ancora considerata un'intervista accordata da Lukács ».[5]

Di questa intervista, di cui larghi estratti sono già apparsi nel n. 20 de *L'homme et la société* e nel n. 16-17 di *Autogestion et Socialisme*, viene qui dato il testo integrale del quale la prima parte dedicata all'austromarxismo è interamente inedita. Essa mi ha comunque spronato a studiare, da un punto di vista storico, *il periodo dell'esilio di Lukács a Vienna*; una lacuna, mi è parso, data la genericità degli studi al riguardo, che valeva la pena di colmare.[6]

Come si vedrà, non ho posto a Lukács alcuna domanda sull'estetica (anche se lui stesso ha ricordato, di sua iniziativa, il suo testo su Solženicyn). Sapendo che la maggior parte dell'immensa opera di Lukács (che non significa necessariamente quella più importante) verte sull'estetica o sulla critica letteraria, qualcuno potrà stupirsi o anche deplorare questa mia scelta. Certo non mi si crederebbe se volessi giustificarmi con la mancanza di tempo. Si tratta, comunque, di una lacuna che può essere, se non giustificata, almeno spiegata. Il primo « motivo » risiede nel fatto che — da un punto di vista marxista — la critica letteraria e l'estetica mi paiono secondarie. Per altro, Lukács vi si è dedicato

[4] Anche il personaggio di Naphta mostra, ad un tratto, una inaspettata « sbalorditiva amabilità ».

[5] « *So aber war das Gespräch, dass er mit Ihnen über Bürokratie und Demokratie führte, tatsächlich das letze, was man noch als Lukács - Interview betrachten kann* » (Lettera del 20 agosto 1971).

[6] Cfr., in questo volume, il nostro saggio sull'esilio a Vienna di Luckács (Cap. II).

prima di leggere Lenin e, se vi si è consacrato di nuovo a partire dal 1929, ciò avvenne — come abbiamo visto nel nostro precedente studio storico — perché i suoi scritti politici venivano « condannati » l'uno dopo l'altro e perché, come scrivono i biografi compiacenti, Lukács era « pronto a restare nel seno del movimento rivoluzionario a qualunque prezzo », che nella realtà dei fatti significa la legittima preoccupazione di salvare la pelle.[7] A questo proposito, ricordiamo che il suo compatriota Béla Kun venne eliminato, per ordine di Stalin, non certo per dissensi di ordine estetico. Così, secondo i biografi, Lukács pubblica un'autocritica delle sue « tesi di Blum » del 1929 e « rinuncia definitivamente all'attività politica militante per consacrarsi a un ampio progetto di studi di estetica, di critica e di storia della letteratura ».[8] Non viene fornito alcun giudizio su questa (definitiva) rinuncia di Lukács; la si osserva come un fenomeno naturale e quasi se ne gioisce dato che si spinge l'ironia fino al punto di affermare che l'intolleranza al dogmatismo che si manifesta nelle « tesi di Blum » potrà fortunatamente continuare a manifestarsi nella critica letteraria, nella quale « Lukács riesce a gettare un ponte » tra la sua ammirazione per la cultura passata (diciamo più esplicitamente per l'epoca borghese) e quella per la cultura « socialista di oggi ».

Mettendo qui in primo piano il Lukács teorico marxista della politica e « ignaro » dell'estetica alla quale, in parte, l'aveva condannato l'« ortodossia » della III Internazionale, sappiamo benissimo di dare un piccolo contributo al tentativo di riequilibrare l'opera del pensatore ungherese. L'intervista accordata da Lukács al comunista Bernie Taft, si muove fortunatamente nella stessa prospettiva.[9] Ma solo l'edizione di *tutti* gli inediti di Lukács permetterà di dare all'estetica, alla storia e alla critica della letteratura, il loro giusto posto, che pur restando notevole, è ben lungi dal meritare di essere il primo nel complesso della sua opera. Sfortunatamente, esiste il rischio che i testi politici di Lu-

[7] Sull'aspetto « galileiano » di Lukács vedere il nostro saggio su Naphta (Cap. III).

[8] Tertulian: *L'évolution de la pensée de Georg Lukács*, in: « L'homme et la société », n. 20, p. 31.

[9] Pubblicato dall'« Australian Left Review » del settembre 1971 e dalla « Wiener Tagebuch » del 29 agosto 1971.

kács, che criticano i regimi socialisti (o fra i quali le interviste da lui concesse negli ultimi anni della sua vita non sono che una parte), non vedano tanto presto la luce, e che gli eredi legittimi del grande teorico ungherese non siano in grado di far pubblicare se non delle pretese « opere complete » mancanti di numerosi inediti. Per quanto ho potuto capire, sembra infatti che il criterio di scelta debba essere il seguente: non dare alle stampe nulla che non sia in linea con il resto delle opere di Lukács già in circolazione o che possa comunque non essere gradito ai suoi « discepoli ». Che cosa ci si possa attendere da un simile criterio è evidente.

Nell'attesa, ci si potrà rifare alle conversazioni riportate in questo libro che, allo stesso titolo degli inediti, costituiscono una irrefutabile testimonianza.[10] Sotto questo aspetto, la smentita, per altro non inattesa, per non dire di « prammatica », con la quale il signor Janossy si è rifatto alla banale quanto « sottile » distinzione tra *conversazione privata e intervista pubblica*[11] non ci trova certo d'accordo. Questa distinzione ha per noi un senso diverso da quello che il suo autore sembra attribuirgli. È possibile, infatti, che per ragioni di cautela nei confronti della famiglia e degli amici di Lukács, una tale distinzione formale abbia la sua utilità. Devo però precisare che questo aspetto del problema non venne mai sollevato, né Lukács mai mi domandò di tenere segreta la registrazione; e inoltre, anche se può esservi una distinzione tra ciò che qualcuno desidera che si dica che ha detto, e ciò che pensa e dice realmente nella libertà di una conversazione privata, niente obbliga ad accordare maggior peso né significato ai discorsi ufficiali che a quelli « confidenziali ». Come anche l'etimologia ci suggerisce, è invece proprio a questi ultimi che bisogna attribuire maggior credito. Né saremo, in ogni caso, i soli a prendere maggiormente sul serio le così dette « chiacchiere » in libertà di Lukács, piuttosto che le sue « autocritiche » fatte sotto la minaccia (se anche esagerata) di essere rinchiuso in manicomio, in galera o magari fisicamente eliminato. Aggiungiamo che ciò che ha determinato la smentita delle ultime dichiarazioni di Lukács non è da attribuire tanto alla forma quanto specificamente al loro contenuto politico. La

[10] L'intervista di Lukács si è svolta direttamente in lingua francese.
[11] Vedi « Le Monde » del 4 settembre 1971, p. 5.

prova di ciò è già stata abbondantemente fornita dal passato quando Lukács fu costretto, più di una volta, a smentire lui stesso non soltanto delle interviste accordate a degli occidentali, ma opere a lungo elaborate e da lui fatte pubblicare. Comunque sia, il 16 aprile 1971, rispondendo alle mie domande, Lukács, che sapeva da tempo quanto quel periodo della sua vita mi interessasse, dopo aver ricordato il suo soggiorno a Vienna dal 1919 al 1929, dette, sui principali *leaders* dell'austromarxismo, dei giudizi misurati, comprensivi e, in certi casi, perfino sorprendentemente amichevoli. Venendo in seguito alla nostra epoca, espose il suo punto di vista sul ruolo degli intellettuali in U.R.S.S. passando poi, nel contesto di uno sciopero avvenuto in Polonia nel 1970, all'analisi delle cause profonde delle disfunzioni attuali dei regimi comunisti. In seguito, la conversazione si ampliò e si approfondì toccando la questione fondamentale del ruolo del Partito in rapporto alla spontaneità delle masse e riprendendo i problemi essenziali, che sono sempre stati di massimo interesse per Lukács, dell'etica e della metodologia marxiste.

Sembra che Lukács sapesse che non sarebbe vissuto ancora a lungo e che pertanto non avrebbero più potuto ucciderlo. Da ciò, una certa fretta di esporre il proprio pensiero e la serenità di chi possedeva la certezza di passare alla storia, dopo tante autocritiche, come un Galileo vincitore. Pubblicando qui i suoi ultimi giudizi sulla burocrazia socialista *attuale*, non siamo certo infedeli alle profonde intenzioni del filosofo poiché, già nella prefazione a *Storia e coscienza di classe*, mentre elaborava (dopo altri, è pur vero) il marxismo come metodo e più esattamente come un metodo storico che doveva, in prima istanza, essere applicato al marxismo stesso, Lukács aggiungeva: « ... ciò comporta, al tempo stesso, una presa di posizione concernente i contenuti concreti rispetto ai problemi attuali del presente, poiché, secondo questo modo di intendere il metodo marxista, il suo scopo preminente è la *conoscenza del presente* ».[12]

[12] G. Lukács: *Storia e coscienza di classe*, SugarCo Edizioni, Milano 1967, p. XLVII.

CONVERSAZIONE CON LUKÁCS

Y.B. — *La ringrazio di cuore per aver accettato di parlare con me in francese.*

G. Lukács — Deve sapere però che parlo francese molto male, con accento ungherese e una grammatica tedesca. (*Lukács ride divertito.*)

Y.B. — *Non è vero. Ho presente la sua intervista alla televisione francese e devo dire che lei si esprime benissimo.*

I. GIUDIZI DI LUKÁCS SULL'AUSTROMARXISMO

Y.B. — *Vorrei prima di tutto porle alcune domande sull'austromarxismo: quando lei andò a Vienna, dopo la prima guerra mondiale e dopo la sconfitta della Repubblica ungherese dei consigli, ha avuto rapporti con i socialisti austriaci?*

G. Lukács — Sì. Sono stato in ottimi rapporti con Otto Bauer. Non bisogna tuttavia dimenticare la situazione di allora: eravamo dei fuoriusciti coi quali, voglio dire contro i quali, il regime poteva, in ogni momento, prendere delle misure anche illegali.[1] Ognuno di noi aveva dovuto dare alla polizia la propria parola d'onore di non immischiarsi minimamente negli affari della politica interna austriaca.[2] Nonostante ciò, come spesso avviene nei circoli dei fuoriusciti, ero stato incaricato, dal Partito comunista ungherese, di tenere certi rapporti, e in particolare il Partito mi aveva ordinato di prendere contatto con Otto Bauer ogni volta che uno di noi fosse, per esempio, minacciato di estradizione, e anche per discutere tutta una serie di altri problemi. Devo dire che ci capivamo molto bene, perché lui era un socialde-

[1] Si racconta, per esempio, che dopo il loro arrivo in Austria, Béla Kun e un certo numero di compagni che si trovavano con lui, vennero internati nel manicomio di Steinhof a Vienna, nel reparto, però, dei non agitati. Anche Lukács fu arrestato, ma non faceva parte del gruppo di Béla Kun.

[2] Di questa promessa di Lukács alle autorità resta una traccia negli archivi nazionali austriaci (*Haus-Hof-Staatsarchiv, Wien, Neues politisches Archiv, Laisse Ungarn, Faszikel 881, Polizeidirection in Wien, Pr.Z. - 1066/II*).

mocratico eterodosso ed io un comunista eterodosso! Si era creata così, tra noi, una possibilità di comprenderci, di comprenderci anche un po' dal punto di vista umano, per cui le nostre conversazioni non erano mai limitate alle questioni specifiche per le quali ci incontravamo ma toccavano anche molti altri argomenti. Con ciò non si deve pensare che tra me e Otto Bauer ci fosse grande intimità,[3] questo non risponderebbe al vero, perché, nonostante tutto, la situazione tra i due partiti era tale che nessuno dei due poteva passare un certo limite e doveva mantenere una certa riservatezza per tema che l'interlocutore potesse utilizzare politicamente la confidenza di un membro dell'altro partito. Questo è il motivo per cui non posso dire che questi incontri mi abbiano rivelato le opinioni personali di Otto Bauer né i suoi pensieri politici; su ciò non posso dunque dire nulla, ma ho avuto modo di apprezzarlo come una persona onesta e molto intelligente.[4] Ci furono, tra noi, numerosi scambi di idee sulle molte diverse questioni del Movimento, ma mai su questioni di politica contingente, a meno che non fossero direttamente connesse con quelle per le quali ero andato a trovarlo.

Y.B. — *È rimasto molto tempo a Vienna?*

G. Lukács — Abbastanza a lungo; sono arrivato a Vienna nell'autunno del 1919 e ne sono ripartito alla fine del 1930.

Y.B. — *Durante questo lungo periodo le è capitato di frequentare il Caffè Centrale di Vienna dove anche Trotskij si faceva vedere regolarmente prima della guerra del 1914 e che era rimasto un luogo di incontro tra intellettuali e rivoluzionari?*

G. Lukács — No, non bisogna dimenticare che il Partito

[3] Non si tratta, qui, di un'impressione personale di Lukács; Otto Bauer era, per natura, assai distaccato e poco incline a partecipare i suoi dubbi e le sue preoccupazioni perfino ai propri compagni socialisti (Cfr.: *Otto Bauer et la révolution*, E.D.I., Paris 1968, p. 23).

[4] Nei suoi scritti del periodo viennese Lukás ha fatto cenno più di una volta all'intelligenza di Otto Bauer. Nel suo studio su *Rosa Luxemburg marxista* del 1921, osserva che Bauer è il critico « più serio » dell'*Accumulazione del capitale*, e l'anno seguente, sempre a proposito di Rosa Luxemburg (*Osservazioni critiche sulla « Critica della rivoluzione russa » di Rosa Luxemburg*), Otto Bauer viene presentato come « uno dei più intelligenti avversari dei bolscevichi » (in: *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 359). Nel 1924 Otto Bauer è ancora, per Lukács, un opportunista « più lucido » degli altri (in: *Lenin*, Torino, Einaudi 1970).

comunista ungherese era in Austria un partito illegale e che, per preservare questa possibilità di esistenza illegale, eravamo obbligati a non avere troppi rapporti con la gente. Certo conoscevo molti scrittori tedeschi. Avevo, per esempio, degli ottimi rapporti di amicizia con Richard Bee-Hofmann[5] ed altri scrittori simili, ma non si può certo dire che partecipassi veramente alla vita letteraria del Paese; non fu così, ero troppo preso dal mio impegno con il movimento comunista ungherese.[6]

Y.B. — *E Max Adler, incontrò anche lui?*

G. Lukács — Sì, sì, ma non eravamo in rapporti troppo amichevoli con Max Adler, poiché il suo « kantismo » trovava tutta la mia opposizione e lui, da parte sua, mi reputava un marxista dogmatico; perciò era difficile che tra noi due potesse nascere una relazione più stretta come quella con Otto Bauer. Così, ebbi rapporti migliori con Otto Bauer che con Max Adler. Certo, lo conoscevo; avevo avuto modo, in particolare, di incontrarlo durante i corsi che tenevamo per gli stessi allievi.[7] Come lei può ben immaginare, le nostre lezioni erano totalmente divergenti, quanto a contenuti, e, a volte, abbiamo parlato insieme su questo problema e su queste nostre divergenze. Ma da questo non si può certo concludere che fossimo in buone relazioni di amicizia.

Y.B. — *Queste divergenze sono state, qualche volta, oggetto di pubbliche discussioni, per esempio davanti agli allievi?*

G. Lukács — No, bisogna ancora una volta ricordarsi che eravamo dei fuoriusciti; non avevamo il diritto di immischiarci nella politica e per questo motivo pubbliche discussioni con i socialdemocratici erano per noi del tutto da escludere.

Y.B. — *Conosceva le opere di Max Adler?*

G. Lukács — Sì, sì. Le conoscevo e, come le ho già detto,

[5] Richard Beer-Hofmann, nato a Vienna nel 1866, morto a New York nel 1945, autore drammatico, amico di Schnitzler e di Hofmannsthal; fu uno dei firmatari della petizione indirizzata a Seipel per la liberazione di Lukács.

[6] Per convincersi della verità di questa affermazione è sufficiente confrontare, a p. 60 di questo volume, l'elenco degli scritti di questo periodo.

[7] Quando Lucien Goldmann giunse a Vienna, nel 1931, i discepoli di Max Adler discutevano ancora intensamente intorno alle tesi di *Storia e coscienza di classe*. Frequentando il loro gruppo, Goldmann divenne un discepolo di Lukács.

ero assolutamente in disaccordo perché non potevo accettare il suo « kantismo ».[8]

Y.B. — *E Friedrich Adler lo ha mai incontrato?*

G. Lukács — No, mai.

Y.B. — *Neppure Karl Renner?*

G. Lukács — Karl Renner lo vidi una o due volte, ma il mio vero contatto con il Partito socialdemocratico avveniva attraverso Otto Bauer.

Y.B. — *E tra gli altri teorici meno noti, conosceva Julius Dickman che era vicino al Partito comunista austriaco?*

G. Lukács — No, non lo conoscevo. Bisogna sapere che, a quell'epoca, eravamo molto occupati a riorganizzare il Partito comunista ungherese; questo non solo ci costringeva a un duro lavoro ma anche a compiere azioni che potevano mettere in pericolo la nostra precaria posizione di fuoriusciti che beneficiavano del diritto di asilo. Dovevamo avere la massima prudenza e prendere tutte le precauzioni possibili perché il governo austriaco non credesse che stavamo complottando contro di esso; era questo il motivo per il quale ci guardavamo dallo stabilire relazioni troppo strette con il Partito comunista austriaco; non ci incontravamo spesso né in forma ufficiale. Le nostre conversazioni avvenivano in modo informale; bisognava evitare che i nostri discorsi potessero essere utilizzati contro di noi. Certamente, come lei sa, il Partito comunista austriaco era molto debole, ma non per questo meno in concorrenza con il Partito socialdemocratico austriaco; quest'ultimo non avrebbe certo potuto vedere di buon occhio dei rapporti privilegiati tra i comunisti austriaci e i comunisti ungheresi.[9] Era dunque necessario che facessimo la massima attenzione a non immischiarci nelle controversie né nelle lotte politiche che dividevano il Partito comunista e il Partito socialdemocratico austriaco.

Y.B. — *Qual è attualmente il suo giudizio generale sull'austromarxismo? Lo ritiene un movimento in qualche modo interessante e originale in rapporto al marxismo classico?*

[8] In « Che cos'è il marxismo ortodosso? », Max Adler viene accusato di voler eliminare « nella maniera più grottesca » la dialettica della scienza proletaria (*Storia e coscienza di classe*, cit., p. 14).

[9] Tanto più che i socialisti austriaci avevano dovuto far fronte ai tentativi di *putsch* ispirati e sostenuti dal governo di Béla Kun (Cfr. Lucien Laurat, « Le Parti Communiste Autrichien », in: *Contribution à l'histoire du Komintern*, Genève, Droz, 1965, pp. 67-95).

G. Lukács — Diciamo che possedevano una sorta di... come dire? Una sorta di liberalismo tattico e d'altra parte hanno conquistato dei risultati che il Partito socialdemocratico tedesco non era riuscito ad ottenere. È ben vero che questa differenza può spiegarsi, in parte, col fatto che il Partito comunista tedesco era assai forte; esisteva perciò in Germania una più acuta concorrenza tra i due partiti marxisti; in Austria, il Partito era numericamente privo di peso; questo lasciava al Partito socialdemocratico una più vasta libertà di manovra.

Y.B. — *E qual è, più precisamente, il suo giudizio sull'apporto teorico dell'austromarxismo relativamente alle sue opere scritte?*

G. Lukács — A questa domanda potrei rispondere che Karl Renner era il più intelligente degli opportunisti fra i membri dell'Internazionale; ritengo che Renner fosse molto più intelligente di tutti gli altri conservatori tedeschi. Per esser più precisi, stimavo Renner un teorico, un pensatore con il quale, non c'è bisogno di dirlo, non mi trovo d'accordo su nessun problema, ma nelle cui teorie è rintracciabile un vero e proprio sistema, una connessione di fatti di cui bisogna tener conto. Otto Bauer era molto più interessante nel senso che era molto meno conseguente di Renner. Bauer era molto più complicato,[10] molto più complesso nel giudizio sui vari problemi. Era uno che vedeva gli aspetti contraddittori delle cose. Ma soprattutto, il suo punto di vista era molto meno conservatore di quello di Renner. Ciò che Renner, fondamentalmente, pensava era di fondare la Repubblica austriaca su una coalizione, non di circostanza, ma solida e duratura, tra il Partito della borghesia e il Partito socialdemocratico, mentre Bauer, su questo problema, aveva una posizione più aperta, più libera... In questi giorni, un compagno mi ha detto che esistono numerosi inediti di

[10] Questo aspetto della personalità di Otto Bauer ha colpito tutti coloro che hanno avuto l'occasione di conoscerlo. Paul F. Lazarsfeld ricorda, per esempio, « il fascino di quest'uomo brillante e complesso » (in: *Otto Bauer et la révolution*, prefazione, p. 8). Ernst Fischer, da parte sua, osserva che Bauer, a volte, dubitava delle capacità del proletariato di prendere il potere, data la straordinaria complessità della gestione di uno Stato industriale moderno; ciò non gli impediva, però, quando si trovava insieme a un proletario, di mettersi « come in adorazione davanti a lui ». È comunque noto come, la chiarezza delle sue concezioni teoriche, non gli abbia impedito grosse incertezze al momento di agire.

Bauer, dei testi che avrebbe scritto quando si trovava a Vienna; si tratterà certamente di materiale interessante e bisognerebbe vedere di pubblicarli...

Y.B. — *La cosa mi sorprende perché mi è sempre stato assicurato che non esiste alcun testo inedito di Otto Bauer di quel periodo.*[11] *Otto Bauer racconta lui stesso come, nel febbraio del 1934, la polizia si impadronisse di tutti i suoi scritti.*[12] *Nessuno sa dove questi manoscritti siano poi andati a finire.*[13] *D'altra parte il Partito socialista tiene ancora chiusa una parte dei suoi archivi con il pretesto che non si è ancora avuto il tempo di classificarli e che non è stato ancora possibile compilarne un catalogo. Da ciò nasce, probabilmente, la confusione tra gli archivi del Partito (che devono in effetti contenere interventi e lettere) e i manoscritti propriamente detti di Otto Bauer...*

G. Lukács — Insomma, su questi inediti le mie informazioni non sono di prima mano, ma posso comunque immaginare che, su molti problemi, Otto Bauer ha avuto delle divergenze con il suo partito; questo perché aveva una visione non statica degli avvenimenti;[14] il suo punto di vista era molto meno conservatore di quello di Renner.

Y.B. — *La ringrazio delle sue precisazioni a proposito degli austromarxisti. Prima di affrontare altri argomenti, deciderà, magari, di fare una breve pausa per il caffè.*

G. Lukács — Oh, il caffè non è importante.

[11] L'informazione in possesso di Lukács era, effettivamente, senza fondamento. Eccone l'origine: poco prima che mi recassi a Budapest per incontrarlo, Ilona Duczynska Polanyi aveva parlato, Lukács presente, dell'interesse dei manoscritti lasciati da Otto Bauer, a Parigi, dopo la sua morte nel 1938. Lukács aveva pensato che la Duczynska si riferisse a dei testi inediti; in realtà, i testi in questione vennero pubblicati quasi subito da Adler; si tratta dell'articolo *Der Faschismus*, in: « Der sozialistische Kampf », n. 4 luglio 1938, e della ben nota opera postuma: *Die illegale Partei*, Paris, 1939. Secondo Wanda Lanzer, nuora di Otto Bauer, non rimangono altri scritti: « *Sonst ist absolut nichts vorhanden* » (Lettera a Y. B. del giugno 1967).

[12] *Zwischen zwei Weltkriegen?* Bratislava. 1936, p. 7.

[13] In un'altra lettera del 17 aprile 1968, Wanda Lanzer fa notare che se i manoscritti di Otto Bauer non fossero andati distrutti, sarebbero già stati ritrovati e resi pubblici.

[14] A questo riguardo, è interessante fare una comparazione tra le posizioni di Otto Bauer, sfumate e mutevoli in rapporto agli avvenimenti storici, e quelle degli altri socialisti e di Kautsky in particolare (Cfr.: *Otto Bauer e la Russia sovietica*, in: « International Review of Social History », vol. XV, 1970, parte 3).

II. CRITICA DELLA BUROCRAZIA NEI PAESI COMUNISTI

Y.B. — *Secondo quanto sappiamo, esistono attualmente grandi differenze sul come vengono trattati gli intellettuali: agli uni — coloro che lavorano nel campo scientifico — viene lasciata, pare, una notevole libertà di espressione; per converso, quando uno scrittore o un artista esprime qualche critica, lo si fa passare per pazzo, lo si rinchiude in una clinica psichiatrica. Che cosa ne pensa?*

G. Lukács — Vede, si tratta qui di un qualcosa che non riguarda soltanto la pura teoria. Perché le possa dare una risposta, bisogna considerare la Russia da un punto di vista empirico. La Russia è la seconda grande potenza del mondo, e, per conservare questa sua posizione, deve disporre di un esercito tecnicamente al livello di quello americano, in particolar modo per ciò che concerne l'armamento atomico. Ne risulta implicitamente che gli scienziati — le cui ricerche sono la condizione *sine qua non* del perfezionamento tecnico degli armamenti — diventano persone intangibili; possono fare e dire ciò che vogliono. Ora, ovviamente, dall'altra parte, gli intellettuali che non contribuiscono in maniera così diretta all'esistenza dell'Unione Sovietica si trovano in una posizione poco piacevole. Non so se l'abbiate letto ma ho scritto su Solženicyn un breve libro nel quale precisamente dimostro che una critica letteraria del periodo di Stalin è attualmente impossibile in Russia. Certo, un Solženicyn esiste, ma la sua è una condizione difficile, quasi impossibile. La differenza tra scrittori e scienziati ha le sue radici nella fase attuale della costruzione del socialismo; in effetti, se essa non si impegnasse a fondo e in maniera irreversibile nella libera ricerca scientifica, la Russia non sopravviverebbe a lungo. È questo il motivo lampante che spiega come mai questa scienza, che condiziona la ricerca della tecnica militare, beneficia, in Russia, di una libertà assoluta, mentre tutte le altre attività intellettuali in ogni altro campo possono esistere solo nella misura in cui gli interessi immediati della società socialista lo consentono.

Y.B. — *Come immagina che sia perciò possibile un'evoluzione di questo regime? Lei pensa che possa divenire me-*

no dispotico attraverso una lenta trasformazione o per mezzo di un brusco cambiamento?

G. Lukács — La mia opinione è che vi sono dei problemi economici nei Paesi socialisti e che questi problemi non possono trovare soluzione senza una democratizzazione della vita, della vita operaia. Ma le condizioni di una democratizzazione non esistono ancora. Una prova molto evidente lei la può scorgere nei recenti avvenimenti polacchi: si è potuto constatare, in quell'occasione, come la massa operaia sia indifferente di fronte ai problemi dell'organizzazione operaia; ora, secondo il mio punto di vista, questa indifferenza secèrne, per così dire, il proprio antidoto come contrappeso necessario e inseparabile; con questo contrappeso, intendo gli scioperi spontanei, gli scioperi esplosivi (selvaggi). A questo proposito voglio aggiungere che si sbaglia a credere che vi sia una grande differenza tra la Polonia e gli altri Paesi socialisti: certo, in Polonia ci sono stati degli scioperi selvaggi e negli altri Paesi non ancora, ma esiste dappertutto la medesima indifferenza e, in ogni momento, questa indifferenza degli operai che sentono che le loro organizzazioni non servono a difendere i loro diritti, si trasforma in indifferenza verso gli avvenimenti di tutti i giorni e può, ogni giorno, mutare bruscamente[15] in uno sciopero spontaneo, come quello polacco. Questo pericolo, sento che esiste in ogni Paese socialista; in ogni Paese socialista può accadere domani o dopodomani quello che è accaduto in Polonia.

Y.B. — *Ma, in questo caso, ci sarebbe sempre il potente esercito dello Stato sovietico per schiacciare il movimento.*

G. Lukács — Certo, ma è già passato molto tempo da quando Talleyrand ha detto, credo, che si può far tutto con le baionette, ma non sedercisi sopra, e un sistema che si basi sull'essere seduti sulle baionette non è un sistema solido. Per questo motivo si può ritenere che tutti i Paesi dell'Europa dell'Est sono governati da regimi di transizione dove problemi economici rendono necessaria una riforma economica. Una reale riforma economica non può, tuttavia, realizzarsi che per mezzo di una democratizzazione della vita quotidiana degli operai, un problema questo non ancora risolto.

[15] Le parole esatte di Lukács sono state: « gettarsi in ».

Y.B. — *Lei pensa che la burocrazia dei regimi dell'Est sia in grado di mettere in atto una riforma economica che possa elevare il tenore di vita e, in questo modo, evitare la rivolta?*

G. Lukács — Non lo credo, non lo credo. Per evitare l'esplosione, bisognerebbe che ognuna delle due parti sapesse cosa vuole l'altra, quello che è possibile concedere, e quello che non lo è. Con ciò, non voglio certo dire che tutto quello che gli operai domandano deve essere loro concesso, ma è necessario un dialogo permanente tra il Partito e gli operai in modo che sia possibile conoscere quali sono i problemi che preoccupano gli operai, che, a un dato momento, possono scaldarne l'animo; non sono sempre gli stessi motivi né hanno la stessa intensità; per questo è necessario un contatto costante, ed è questo contatto che io chiamo democrazia, la democratizzazione della nostra società; senza un tale processo, non credo che sia possibile compiere riforme economiche.

Y.B. — *Non crede che la burocrazia non possa mettere in atto questa consultazione permanente senza negarsi, senza contraddire se stessa?*

G. Lukács — Lo credo, perché non ho mai... (naturalmente non ci si può esprimere sul piano dell'assoluto), ma non ho mai ancora visto una riforma che sia stata fatta dai burocrati. Questo perché i burocrati ritengono che la conseguenza del loro sistema burocratico sia sempre la verità per le masse, per le masse degli operai e, naturalmente, ciò non è vero; bisogna studiare — studiare tenendo conto degli avvenimenti quotidiani — la vita degli operai per poter sapere ciò che veramente vogliono e come intendano realizzare la propria giustizia.

Y.B. — *Dunque lei non ritiene possibile una graduale dissoluzione dello Stato, ma ritiene, come Marx, che esso vada abbattuto?*

G. Lukács — Capisce, si tratta di una possibilità molto, molto remota; è solo in una democrazia che questa dissoluzione dello Stato può verificarsi. Con l'attuale burocrazia, lo Stato diventa di giorno in giorno più forte, più potente, e non si nota alcun segno di deperimento, di cambiamento. Non credo che possa esistere un cambiamento all'interno della burocrazia e, inoltre, — per ciò che si può vedere —

non credo che ci sia una vera e propria volontà in questa direzione; quando si legge ciò che Breznev ha detto all'ultimo congresso, si vede che tutto resta immobile, come adesso. Per altro, non ritengo — e questo è positivo — che si voglia una reazione staliniana e un ritorno a Stalin, questo non lo si vuole. L'equilibrio burocratico esistente, però, si vuole mantenerlo. E quanto tutto ciò possa durare, naturalmente, nessuno può dirlo.

Y.B. — *Lei pensa, ad ogni modo, che questo sistema sia percepito dalle masse dei lavoratori come qualcosa che va cambiato, oppure gli operai sono abituati a questo regime burocratico?*

G. Lukács — Ci sono abituati, ma, come dire... si tratta di una cattiva abitudine che essi stessi non approvano. Se si parla con gli operai, ci si accorge sempre che ciò che desiderano è tutt'altra cosa da quello che la burocrazia vuole dar loro.

Y.B. — *Ma hanno coscienza di un altro modello di socialismo? Alcune volte ho sentito dire che la protesta degli intellettuali contro il regime dell'U.R.S.S. è una protesta borghese, il desiderio di tornare alla democrazia occidentale e non la volontà di superare l'attuale regime sovietico.*

G. Lukács — In questo caso penso che non si capisca bene, che non si sia capito per nulla Marx, poiché Marx ha dimostrato molto chiaramente, nei suoi scritti giovanili, che nella democrazia borghese esiste un dualismo tra il cittadino e il borghese, e il materialismo borghese, secondo l'espressione di Marx, regna sempre sull'idealismo democratico del cittadino; e la lotta dei cittadini borghesi nella rivoluzione francese è diventata una semplice caricatura in tutti i Paesi capitalistici. Per questo motivo, non credo che ritornare a questo tipo di democrazia sia una soluzione; per un reale cambiamento, è necessaria una vera e propria democrazia proletaria; con ciò, intendo solamente la democrazia dei Sovièt del 1917. E non credo che, senza una sorta di ritorno ai Sovièt del 1917, sia possibile compiere delle reali riforme.

Y.B. — *Ma non ritiene che Lenin abbia avuto la sua parte di responsabilità nell'evoluzione dei Sovièt verso la burocrazia? In* Stato e rivoluzione, *egli aveva, infatti, fatto propria la formula secondo la quale, dopo la presa del potere*

da parte del proletariato, lo Stato avrebbe dovuto cominciare immediatamente a dissolversi. Ora questo non è mai avvenuto neppure quando lui era ancora vivo...

G. Lukács — Non bisogna prendere ogni parola di Lenin alla lettera. Lenin ha sempre indicato con esattezza ciò che bisognava intendere per « rivoluzione culturale » nonché quali erano le condizioni di una simile rivoluzione, vale a dire come era possibile rivoluzionare l'educazione delle masse al fine di renderle adatte ad una società sovietica. Lenin credo, era assolutamente, sarebbe stato assolutamente contro i *kolchoz* come si presentano oggi perché li avrebbe ritenuti delle organizzazioni puramente burocratiche.

Y.B. — *Che cosa intende esattamente con « organizzazione burocratica? ». Forse quando esiste una separazione tra una minoranza dirigenziale e il resto del popolo?*

G. Lukács — C'è burocrazia, quando una minoranza di persone che si sono cooptate fra loro comandano senza domandare l'opinione delle grandi masse. Così, è necessario distinguere due specie di socialismo: la prima forma consiste nel restare in contatto permanente con le masse, nel conoscere quello che le masse desiderano, il che non significa, come ho già fatto osservare, che bisogna sempre accettare le richieste delle masse, ma che vi deve essere sempre un contatto costante tra lo Stato, il Partito e le masse operaie. Nella seconda forma di socialismo, invece, una minoranza fa le leggi e governa per mezzo di queste leggi. Tuttavia, è necessario aggiungere che questo sistema funziona, riesce in parte a funzionare, ma solo in parte.

Y.B. — *Tuttavia, gli avversari della prima forma di socialismo esprimono l'obbiezione seguente: essi ricordano che, secondo Marx, le idee della classe dominante sono, nello stesso tempo, le idee di tutti, ivi compresa la classe operaia. A che scopo, dunque, volersi tenere in contatto permanente con le masse per trovarvi la verità se le idee della stessa classe operaia sono pervertite dalla classe dominante?*

G. Lukács — Non bisogna, vede, non bisogna mai cercare di risolvere un problema sulla base di una formula di Marx. Marx aveva, a questo proposito, una concezione molto generale, ma è in testi come *Il diciotto Brumaio* o *La guerra civile in Francia* che ha spiegato esattamente che cosa intendesse per vera democrazia. Adesso, questa vera demo-

crazia è necessario realizzarla, altrimenti il socialismo non sarà mai possibile.

Y.B. — *Per spiegare la degenerazione della rivoluzione russa, si invoca spesso lo scacco della rivoluzione proletaria nell'Europa occidentale dopo la prima guerra mondiale. Lei ritiene che, se la rivoluzione proletaria avesse avuto successo in Germania, in Francia e in Inghilterra e negli altri Paesi dell'Europa, il processo rivoluzionario avrebbe seguito un'altra via e la burocrazia sarebbe stata evitata?*

G. Lukács — Credo che questo avrebbe cambiato di molto le cose poiché, senza la preoccupazione di difendersi, la preoccupazione di salvare i Sovièt dalla controrivoluzione europea, l'evoluzione sarebbe stata diversa; si sarebbe probabilmente avuto un processo più democratico. Bisogna, però, aggiungere che si tratta, qui, di speculazioni abbastanza vuote: delle cose non si può dire come potevano accadere se non fossero accadute.

Y.B. — *La sua critica della burocrazia è molto interessante; anche Trotskij, comunque, aveva fatto una critica della burocrazia nel 1904 e poi, in seguito, dopo la sua eliminazione da parte di Stalin. Che differenza c'è tra la sua critica e quella di Trotskij?*

G. Lukács — Lei sa certamente che Trotskij è sempre stato un burocrate. Non bisogna dimenticare... c'è una piccola, preziosa notazione nelle memorie di Gorkij. Gorkij ha parlato una volta di Trotskij con Lenin e Lenin ha lodato a lungo i meriti di Trotskij nella guerra civile, poi ha aggiunto: « Ci appartiene, certo, ma non è dei nostri completamente » (e qui Lenin aggiunge una notazione molto interessante), « in lui c'è qualcosa di Lassalle ». E io ritengo che questo elemento lassalliano impedisca al trotskijsmo di diventare una dottrina che possa animare il movimento operaio.

Y.B. — *Per altro, nel testamento di Lenin si ritrova lo stesso giudizio: Trotskij peccherebbe di eccesso di sicurezza e di eccessiva simpatia per l'aspetto amministrativo delle cose...*

G. Lukács — È lo stesso. Ed è lo stesso dire che Trotskij si interessa troppo all'aspetto amministrativo delle cose e che il movimento tedesco, sotto Lassalle, era un movimento organizzato burocraticamente. È soltanto dopo la morte di

Lassalle che tutto è cambiato sotto una direzione più democratica con il rischio di mutarsi ancora, nel periodo imperialista, di nuovo in assetto burocratico.

Y.B. — *Resta comunque il fatto che quando Trotskij venne cacciato dall'U.R.S.S., quando scrisse, per esempio,* La rivoluzione tradita *contro Stalin, egli abbia compiuto una critica della burocrazia. Qual è la sua critica a questa critica di Trotskij?*

G. Lukács — Trovo che, attualmente, come dire... un burocrate fa la critica dell'altro burocrate. Non ci sono dubbi, certo, che Stalin fosse un burocrate e anche, in un certo senso, ancora più burocrate di Trotskij, ma, per la verità, né l'uno né l'altro erano dei democratici.

Y.B. — *Così, lei ritiene che nella critica di Trotskij non vi sia niente di interessante, neanche da un punto di vista speculativo? Si tratterebbe, dunque, di una semplice critica a Stalin e non alle strutture burocratiche dell'apparato?*

G. Lukács — Sì, come ho già detto, si tratta di un burocrate che ne critica un altro. La sola differenza è che Trotskij ha sempre posseduto una visione internazionalista della rivoluzione ed era d'accordo con la burocratizzazione dell'Unione Sovietica nella prospettiva dell'internazionalismo. Stalin era molto più prosaico e più pratico; considerava la tattica come la cosa più importante e se ha realizzato la burocrazia, era per delle ragioni tattiche. Quanto al fatto che Trotskij sarebbe più democratico di Stalin, ritengo che sia falso. Semplicemente falso.

Y.B. — *Se nelle democrazie popolari europee le cose stanno in questo modo, non è forse corretto affermare che Mao Tse-tung ha cercato di evitare questi difetti ricorrendo alla « rivoluzione culturale »? Più in generale, come giudica la rivoluzione cinese?*

G. Lukács — Le voglio fare una confessione: non sono in grado di risponderle perché non so con certezza che cosa sia questa tendenza di Mao Tse-tung. Da un lato non ci si può basare su quello che i suoi seguaci fanno in Europa, perché si tratta, per così dire, di un epifenomeno. Quanto a come Mao ha riorganizzato la Cina, be',... non lo so. Bisogna aggiungere che, a questo proposito, anche i comunisti occidentali hanno commesso un grande errore teorico. Quando la Cina ha aderito al comunismo, Stalin ha dichiarato che

questo era un modo, per quel Paese, di superare il proprio Medio Evo. Ma il Medio Evo cinese, il Medio Evo, in Cina, non è mai esistito. Così è accaduto che ci si mettesse ad analizzare i problemi della Cina a partire da un sistema economico che non c'era mai stato. Non si sapeva... voglio dire, più esattamente, io non sapevo quale fosse, a quell'epoca, la natura reale del regime cinese; non era, ad essere esatti, un regime burocratico, né un sistema paragonabile a quello dell'Europa del Medio Evo; c'era piuttosto quello che Marx aveva definito « il modo di produzione asiatico », ma quanto a sapere quale fosse il rapporto tra questo modo di produzione e il capitalismo, nessuno, mi pare, lo aveva realmente approfondito. Ne sappiamo comunque abbastanza per respingere come inaccettabili i giudizi di Stalin. Per quanto mi riguarda confesso di sentirmi incapace a comprendere i reali principi della rivoluzione cinese. Non ci è possibile saperlo perché non abbiamo fatto, per la Cina, ciò che Marx ha fatto per l'Occidente, vale a dire l'analisi dei rapporti tra economia europea e capitalismo. Le analisi di Marx ci permettono, infatti, di conoscere la storia degli Stati medioevali, di come siano passati dal feudalesimo al capitalismo, ma ciò che esisteva in Cina non era il feudalesimo. L'analisi, per quanto riguarda la Cina, resta da fare e per quanto mi riguarda posso solo dire che non sono un economista né, tanto meno, uno specialista della Cina; sarebbe pertanto necessario che degli specialisti della Cina, che conoscono i principi economici della vecchia Cina, potessero, oggi, realizzare il processo di trasformazione realizzato in Cina, cosa che certamente comporta il sorgere di nuove caratteristiche che, come ho già detto, io non conosco.

Y.B. — *Anche se non le è possibile giudicare la rivoluzione cinese in mancanza di conoscenze approfondite della storia economica di questo Paese, le è possibile esprimere un'opinione sugli scritti teorici di Mao?*

G. Lukács — Vede, è sempre pericoloso basare delle deduzioni logiche su fenomeni economici eterogenei. La logica non è in grado di risolvere problemi di questo tipo in simili condizioni. La ricerca logica può essere condotta in

modo valido solo nell'analisi diretta dei problemi concreti.[16] Prenda l'esempio del feudalesimo europeo; nessun discorso è possibile a partire dall'essenza del feudalesimo; la rivoluzione inglese del XVII secolo era completamente diversa dalla rivoluzione francese del XVIII. Questo perché le due economie erano diverse, diversi gli interessi di classe, e poi la Francia ha fatto una rivoluzione diversa da quella inglese. Dunque, poiché non mi posso basare sull'economia cinese che non conosco e di cui non conosco né le leggi né le conseguenze sociali, mi è impossibile dare giudizi su alcunché.

III. LA SPONTANEITÀ DELLE MASSE E IL PARTITO

Y.B. — *Quest'anno, come lei sa, si celebra il centenario della Comune di Parigi. Lei ritiene che la Comune fosse una sorta di prefigurazione di un « governo operaio », di una gestione di tipo nuovo e non burocratico?*

G. Lukács — Credo che si tratti di un problema molto semplice; esiste, sulla Comune, l'eccellente libro di Marx, e penso che ciò che egli scrive corrisponda, in grande misura, a ciò che è realmente accaduto...

Y.B. — *Sì, ma è possibile, secondo lei, che uno dei motivi della sconfitta della Comune sia da ricercare, come alcuni sostengono, in un « eccesso di democrazia »?*

G. Lukács — Vede, la Comune di Parigi appartiene a un periodo del movimento operaio completamente diverso dal nostro, da quello che noi abbiamo vissuto. Non credo che sia possibile fare dei paragoni valevoli tra quel periodo e quello attuale che è completamente diverso.

Y.B. — *Quando lei si trovava a Vienna, nel 1919, ha potuto osservarvi dei consigli operai. Come li ha giudicati?*

G. Lukács — Non bisogna dimenticare che come rifugiati ungheresi, dopo la caduta di Béla Kun, ci trovavamo in una situazione illegale. Ciascuno di noi doveva dare alla polizia la sua parola d'onore che non si sarebbe immischiato negli affari interni della politica austriaca. Per questo, per

[16] Lukács ha detto più esattamente: « bisogna risolvere i problemi nella loro concretezza ».

evitare l'espulsione, ci siamo tenuti da parte e non sapevamo con esattezza quello che accadeva. Comunque, i consigli operai, da quando si formarono in Austria nel 1918, non hanno mai cessato di declinare.[17] Una parte dei consigli si era orientata a sinistra e aveva perduto ogni influenza a causa del suo estremismo; le altre, con estremismo opposto, partecipavano, in un certo senso, al governo e, in conseguenza di ciò, tanto meno assolvevano i reali compiti dei consigli operai. Credo, però, che questo fenomeno non fosse limitato all'Austria; in tutti i Paesi, negli anni 1918-19, il movimento operaio, i consigli sono entrati in crisi.

Y.B. — *Quali ne furono le cause, secondo lei?*

G. Lukács — In primo luogo, i consigli operai avrebbero dovuto essere eletti in maniera democratica. In Austria non era così, dal momento che il Partito socialdemocratico esercitava un potere totale sul movimento operaio; i comunisti, ad esempio, non avevano la più piccola possibilità di esercitare una valida opposizione nei confronti delle scelte dei socialdemocratici.

Y.B. — *Questo era, in parte, dovuto al prestigio di Friedrich Adler che aveva ucciso il primo ministro dell'Imperatore d'Austria nel 1917, durante la guerra. Comunque sia, mi sorprende non poco che lei attribuisca alla libera elezione democratica dei consigli un grande valore, quando, nel suo libro su Lenin, i Sovièt vengono certo descritti come una nuova forma di organizzazione, ma anche come la violenza dello Stato proletario. Non ritiene che questa violenza dello Stato possa portare allo stalinismo?*

G. Lukács — Non credo, non lo credo, perché il movimento dei Sovièt in Russia era un movimento *interamente* democratico. I Sovièt si preoccupavano — e Lenin trovava che questo era positivo, era nell'ordine delle cose — si preoccupavano anche dei problemi privati degli operai, dei problemi del loro alloggio, per esempio, e di un'altra serie di cose. Questi problemi, però, volevano risolverli in maniera democratica, mentre i socialdemocratici cercavano di imporre al movimento un'organizzazione di tipo gerarchico. È ovvio che ci troviamo davanti a due tipi di orga-

[17] Lukács ha detto più esattamente: « erano, da diciotto anni, in continua decadenza ».

nizzazione che non possono essere coordinati. In questo senso, si può affermare che il movimento operaio così come si è sviluppato in Germania, dopo la guerra, non aveva alcun rapporto con quello dei Sovièt del 1917. Quanto al problema Stalin, esso è, naturalmente, molto complesso, ma stabilire un vero e proprio legame, una continuità tra Lenin e Stalin è, secondo me, senza fondamento. In quello che è stato definito il suo « Testamento », Lenin ha spiegato con chiarezza che non c'era nessuno che potesse essere considerato come il suo successore; Zinoviev, Kamenev, Trotskij, Bucharin, ecc., nessuno tra questi gli pareva aver realmente compreso le sue idee, né essere capace di continuare la sua opera; per altro, vi erano, in quel periodo, delle lotte di frazione, ed erano quasi sempre i punti di vista degli altri contro quelli di Lenin ad ottenere la maggioranza; non dimentichi, per esempio — e non si tratta certo di una questione secondaria — che sul problema dei sindacati esistevano, nel 1921, due punti di vista: c'era il punto di vista di Trotskij che riteneva che queste organizzazioni, che i sindacati avessero unicamente la funzione di aumentare la produzione, mentre Lenin pensava, al contrario, che essi fossero uno strumento di difesa della classe operaia contro uno Stato operaio che già cominciava a burocratizzarsi. Se oggi, se andiamo a vedere cosa è successo in seguito, ci rendiamo conto che, su questa questione, fu Trotskij e non Lenin il grande vincitore; la vita quotidiana degli operai è stata regolata dai principi di Trotskij e non da quelli di Lenin.

Y.B. — *Mi sembra, tuttavia, che al congresso del 1921 Lenin e Trotskij fossero d'accordo nell'opposizione alle frazioni, nel cancellare ogni opposizione nel Partito. Hanno combattuto insieme contro quella che venne definita l'opposizione operaia...*

G. Lukács — Lenin si sforzava di fare in maniera che non ci fosse opposizione. Si tratta di due modi di agire assolutamente diversi. E bisogna aggiungere, come ho già più volte ripetuto, che fu proprio a questo congresso del 1921 che le cose andarono diversamente dalle teorie di Lenin; si potrebbe perfino sostenere che la burocratizzazione, la manipolazione del congresso, in breve lo stalinismo, siano cominciati proprio allora. Non bisogna dimenticare che l'Interna-

zionale, la III Internazionale era manipolata da Zinoviev già dai tempi di Lenin...

Y.B. — *Nell'intervista da lei concessa alla televisione francese verso la fine dell'anno passato, lei sostenne che l'intellettuale non deve essere l'interprete di una classe o di una burocrazia ma del popolo intero, inteso come* brain-trust. *Allora, in questo caso, lei si accorderebbe con la tesi di Lenin di* Che fare? *secondo la quale le idee vengono al proletariato dagli intellettuali borghesi, tesi per altro presa a prestito da Kautsky?*

G. Lukács — No, vede, in questi casi bisogna guardare la realtà in faccia; se ho parlato del « popolo tutto intero », se non mi sono riferito specificamente agli interessi degli operai, nel senso più ristretto del termine, bisogna tener presente che il grande mito, la grande idea del 1919 era molto più ampia, inglobava ben più che il proletariato. Non dimentichi che Lenin, per esempio, ha sempre sostenuto che la cultura era molto importante; questo, tra le altre cose, significava la necessità di porre fine all'analfabetismo dei contadini affinché gli stessi fossero in grado di creare, da soli, le proprie organizzazioni. Questa politica di Lenin è, ben inteso, fallita durante il periodo stalinista, mentre si è giunti attualmente a una situazione completamente diversa nella quale, questo pensiero di Lenin, è stato cancellato completamente.

Y.B. — *Anche passando, dunque, dal concetto di classe operaio in senso stretto a una nozione più ampia di « popolo tutto intero », resta per lei un fatto che gli intellettuali non possono essere portatori di nessuna verità per il proletariato (o per il popolo), ma che, al contrario, la dovranno, essi stessi, cercare nel proletariato...*

G. Lukács — Vede, credere che si possa influenzare il proletariato è un pensiero che io definirei burocratico. Bisogna conoscere i suoi problemi quotidiani uno per uno; allora, da questi problemi quotidiani, nascono le tematiche del Movimento. Se non c'è una democrazia come quella che ho descritto adesso, una democrazia come quella esistita in Russia nei primi anni della rivoluzione, allora non c'è democrazia, la democrazia non può nascere; non è possibile, infatti, che gli intellettuali diano vita, da soli, a un movimento democratico. Non ne sarebbero capaci.

Y.B. — *Ma nella tesi di Kautsky citata da Lenin in* Che fare? *vi era pur tuttavia il concetto che gli operai, abbandonati a se stessi, non sarebbero riusciti ad andare al di là del trade-unionismo, e che, in particolare, erano gli intellettuali a dover portar loro, dall'esterno, il pensiero di Marx...*

G. Lukács — Vede, quest'opera di Lenin possiede, sul piano storico, un peso molto rilevante poiché mostra che, per il movimento socialista, la spontaneità della coscienza del proletariato non è *sufficiente*; bisogna possedere una coscienza della totalità della società; si ricorda che questi concetti sono contenuti in *Che fare?*; bisogna che il Partito sia l'organo di questa coscienza universale della rivoluzione e non l'organo di quello che l'operaio pensa, di momento in momento, soggettivamente, a partire dalle contraddizioni del capitalismo. È necessaria, al contrario, una visione più universale e ciò che Lenin cercava di fare, attraverso il Partito comunista, era appunto di riunire coloro che avevano il senso dell'universalità del movimento. Nessuno dei successori di Lenin si è però mosso in questa direzione. In effetti, in Stalin, troviamo ambedue le cose: da un lato una sorta di regno assoluto del Partito, dall'altra una specie di spontaneismo, mentre manca quest'idea del valore non spontaneo ma universale del proletariato. Quest'idea non è rintracciabile negli scritti di Stalin o, più esattamente, vi si trova a parole ma non nella sua pratica applicazione.

Y.B. — *Non vi sarebbe, così, un'esteriorità del pensiero degli intellettuali (un apporto d'un pensiero venuto da altrove), ma una sorta di percezione degli intellettuali dell'universalità che risiederebbe nel proletariato?*

G. Lukács — Vede, il problema che qui si è posto storicamente non è stato quello dell'universalità *nel* proletariato, ma quello dell'universalità *del* proletariato. Stalin ha visto — e non solo in senso negativo —, Stalin ha visto chiaramente che il grande flusso rivoluzionario europeo si era ormai esaurito. Perciò, un compito preminente si imponeva: salvare la rivoluzione russa da aggressioni esterne. Da questo momento in poi, ciò che è stato definito il militarismo di Stalin deve essere compreso da questa prospettiva; Stalin si è reso chiaramente conto che le speranze del 1917, le speranze di una grande rivoluzione europea, non avevano più ragione di essere, e che bisognava creare degli organismi

che consentissero alla Russia di sopravvivere, in quanto sovietica, in un mondo contro-rivoluzionario.

Y.B. — *Dunque, l'« accerchiamento capitalista » e la teoria del « socialismo in un solo Paese ».*

G. Lukács — Sì, ed è appunto questa teoria del socialismo in un solo Paese che ebbe come necessaria conseguenza la militarizzazione della Russia; bisognava fare dell'Unione sovietica un Paese molto potente per consentirle di resistere alla potenza controrivoluzionaria. Naturalmente, non voglio dire con questo che la politica di Stalin sia stata una politica positiva, ma resta comunque il fatto che, in un certo senso, le cose gli sono riuscite.

Y.B. — *Se la rivoluzione russa si è trasformata in un regime autoritario, non tanto per volontà di Stalin quanto per obbiettive ragioni storiche, non sarebbe interessante analizzare, oggi, il caso di altri Paesi che, in circostanze diverse, possono evolvere in altro modo? Penso, in particolare, alla rivoluzione jugoslava. Che cosa ne pensa lei dell'autogestione in questo Paese?*

G. Lukács — Su questo punto, non posso darle una risposta esauriente. Ci sono molti problemi che abbiamo scarsamente considerato venti o venticinque anni fa. Per esempio, la questione nazionale. Si riteneva, nel 1945, che la questione nazionale fosse qualcosa di superato, che non esistesse più. Oggi, invece, assistiamo, ed anche molto spesso, a rivendicazioni autonomiste in regioni dove questo sembra, come nel caso della Svizzera o della Bretagna, addirittura ridicolo. Anche in Jugoslavia ci sono i serbi e i croati, due nazionalità di lingua e di cultura quasi identiche; come con queste premesse, questi due popoli si sentano così diversi tra loro, io non so spiegarglielo.

Y.B. — *Capisco bene che il desiderio di autonomia delle provincie può aver giocato un ruolo decisivo nella scelta del sistema decentralizzato dell'autogestione jugoslava. Non ritiene, però, che nel progetto dell'autogestione sia implicita una sorta di opposizione alla burocrazia?*

G. Lukács — Vede, un presupposto negativo non porta ad alcuna soluzione. È questo atteggiamento negativo invece, che dovrebbe essere oggetto di spiegazione. Per poterlo fare bisognerebbe conoscere quali sono le relazioni positive

tra la nazione serba e quella croata e noi non lo sappiamo.

Y.B. — *Dunque, l'autonomia relativa concessa, in Jugoslavia, alle fabbriche non le sembra possedere una dinamica propria; non le sembra importante?*

G. Lukács — Mi sembra importante, ma bisogna tornare a ripetere che siamo sempre, come spiegare... un po' troppo portati a credere che quando individuiamo una differenza siamo anche subito capaci di spiegarla, vale a dire di sopprimerla. C'è certamente un grande progresso in Jugoslavia, non lo nego. Non credo però che si sarebbe potuto, che si sia risolto il problema delle nazionalità.

Y.B. — *Non ritiene che lo Stato di Tito sia meno burocratico di quello di altri Paesi socialisti?*

G. Lukács — Vede, non ho mai pensato che la burocrazia sia sempre la conseguenza di un qualcosa che non è stato risolto. È per questo che ritengo che sia un modo molto problematico il cercare di risolvere dei problemi traendo delle conseguenze, in un dato Paese, da una burocrazia che resta essa stessa problematica. Sarebbe più corretto cercare di guardare le cose in maniera più concreta. E la nostra disgrazia è proprio questa, che oggi non studiamo abbastanza ogni Paese nel suo specifico.

Y.B. — *Ma appunto, non sono rintracciabili, nelle fabbriche jugoslave, proprio delle caratteristiche specifiche? Esiste un consiglio operaio locale il quale, in una certa misura, ripartisce il plus-valore, decide di un certo numero di cose; non esiste, come negli altri Paesi socialisti, un piano centralizzato che pretende di regolamentare ogni cosa. Non trova che questo possa essere un inizio di democratizzazione?*

G. Lukács — Certamente. Esistono, in Jugoslavia, delle tendenze democratiche, non lo nego e sarebbe ridicolo negarlo. Sapere il grado di questa democratizzazione e in che misura essa possa risolvere i problemi è, però, un'altra questione. Sa, credo che ci troviamo ancora tutti sotto l'influenza del periodo stalinista quando pensiamo che, da principi astratti, sia possibile trarre conseguenze concrete. E io non lo penso. Io penso che è sempre e soltanto una situazione concreta a offrire soluzioni concrete. Ma se ora lei mi chiedesse di dire cose concrete sulla Jugoslavia, allora sarebbe diverso, non saprei risponderle.

IV. L'ETICA E L'ONTOLOGIA

Y.B. — *Vediamo allora il problema da un'ottica diversa. Se lodiamo Lenin, per esempio, per aver voluto istaurare un sistema democratico e critichiamo Stalin per aver fatto il contrario, questo avviene perché riteniamo che la democrazia sia meglio della dittatura. Questi giudizi di valore sono dunque relativi a un'etica. Ora, alcuni sostengono che Marx condannasse ogni tipo di morale e si interessasse unicamente della scienza. Qual è la sua opinione al proposito?*

G. Lukács — Vede, ritengo che una categoria come quella di valore faccia parte integrante dell'esistenza umana e non esista prima di essa. Se considero tutto ciò che esiste fuori dell'uomo, non troverò mai il valore. Se invece prendo la più semplice, la più primitiva opera dell'uomo, bene: essa è riuscita o non è riuscita; se è riuscita ha valore, se non è riuscita, non l'ha. Se ora lei considera la grande storia dell'etica si renderà conto che questo concetto di valore partecipa di tutto ciò che l'uomo fa; l'uomo non può sfuggire alle scelte di valore, non può comportarsi come una cosa; una pietra cade, è caduta, e non se ne parla più; l'uomo è in una posizione di scelta, deve decidere di fare questo o quello, di farlo in un modo o in un altro, e così nascono tutti i problemi di valore. La vita dell'uomo è inimmaginabile senza i valori e se ora uso questa parola inimmaginabile o essa esprime esattamente ciò che voglio dire oppure non l'esprime; nel primo caso, c'è del valore, nel secondo non c'è. Così — ed è questo un limite della nostra esistenza di uomini — non possiamo agire in nulla senza porre una questione di valore.

Y.B. — *Tuttavia, apparati come la Chiesa o il Partito hanno sovente utilizzato i valori per costruire un sistema che opprime gli uomini...*

G. Lukács — È vero, quando la Chiesa aveva ancora un reale potere sugli uomini — e non intendo un semplice potere fisico, ma anche un potere morale e psichico —, essa, ovviamente, esercitò un'influenza sulla questione dei valori. Se lei considera l'uomo della *polis*, della città greca, e l'uomo che è venuto dopo la *polis*, così com'era durante l'evo cristiano, vedrà che esso possedeva dei concetti di individua-

lità e di valore completamente diversi. Ed è la stessa cosa, naturalmente, per tutta la storia, per tutta la storia dell'uomo. Non è possibile scrivere la storia umana senza analizzare questi problemi, senza sapere come il problema del valore si è realizzato nella vita dell'uomo.

Y.B. — *Ma non ritiene che, attraverso questa via, sia possibile raggiungere il problema della democrazia e dell'autogestione? Più specificamente, non sarebbe giusto cercare di non opprimere le minoranze affinché sia possibile far emergere e realizzare il valore latente di ogni uomo?*

G. Lukács — Vede, in questo caso, maggioranza e minoranza sono parole astratte e ci sono casi nella storia dove la minoranza ha avuto ragione sulla maggioranza, ed altri in cui ha avuto torto. Con i principi di maggioranza e di minoranza lei non giungerà mai a un risultato; ciò che bisogna fare, ciò che bisognerebbe fare è analizzare i processi della vita economica e sociale e, in seguito, le reazioni dell'uomo a questi processi, reazioni che hanno un valore solo quando dicono sì a dei valori. È necessario tener conto della società e del giudizio della coscienza dell'uomo per saper se vi è progresso o assenza di progresso. In questo, sono un marxista ortodosso: c'è una storia che è la scienza fondamentale dell'uomo. Senza storia, e senza capire l'uomo come essere storico, non è possibile capire nulla dell'uomo.

Y.B. — *Capisco perfettamente la sua critica alle nozioni di maggioranza e di minoranza, ma che significato assume, in questo caso, il suo riferimento alla democrazia del popolo intero, inteso come* brain-trust, *e all'intellettuale che su di esso deve sempre regolarsi?*

G. Lukács — Vede, anche in questo caso, è necessario rifarsi alla storia. In una situazione data, ci sono dei principi, per esempio dei principi morali, o altri principi, che sono vittoriosi perché, in quel momento, esprimono la reale situazione dell'uomo verso la natura e verso la società, mentre in altri periodi questo non avviene. Bisogna sempre considerare le cose da un punto di vista storico e in una situazione data. È solo quando esprimono la reale situazione dell'uomo nella natura e nella società che i principi posseggono efficacia. Ora, questa situazione cambia in modo particolarmente evidente nei momenti di grande crisi, momenti che conferiscono agli individui una specificità che prima non

avevano. Per questo, Marx considera l'uomo come un essere, come dire... *zufällig* (contingente, accidentale). Per esempio, il cambiamento operato dal capitalismo sull'esistenza sociale dell'uomo: un barone, un conte restavano sempre tali. Oggi, se lei considera la società attuale, l'uomo è semplicemente un uomo; se ha del denaro è un capitalista, se non ha più denaro diventa un proletario. Vi è un'enorme differenza tra il capitalismo e le società che l'hanno preceduto. Se non si capiscono queste differenze strutturali della storia, non si potrà mai comprendere la storia.

Y.B. — *Quando, più o meno nel 1960, Kostas Axelos e le* Èditions de Minuit *hanno pubblicato in francese il suo libro:* Storia e coscienza di classe, *lei scrisse una lettera per contestare l'opportunità di una simile pubblicazione. Come mai? Ma soprattutto, cosa pensa attualmente di questo libro?*

G. Lukács — In questo libro ci sono molte cose non più valide attualmente. Per non citare che un solo esempio si può dire che in *Storia e coscienza di classe* si sostiene che la dialettica esiste unicamente nella società e che non vi è dialettica nella natura. Secondo ciò che penso oggi questo è sbagliato. La verità è che esistono due specie di nature: la natura inorganica e la natura organica e che a partire da queste due nature nasce la società. E che, tra queste due, o meglio tra queste tre forme di struttura dell'essere esistono delle relazioni assai complicate e concrete che *Storia e coscienza di classe* non aveva ancora sufficientemente analizzato.

Y.B. — *In questo senso, il libro sarebbe allora più incompleto che inesatto...*

G. Lukács — Credo che, in questo libro, sia stato individuato con chiarezza che la dialettica nella società è altro dalla dialettica nella natura; su questo argomento non ho mai condiviso le opinioni di Engels; ho, infatti, sempre pensato che questo... diciamo principio della negazione non è un vero e proprio principio delle cose, ma ritengo, nello stesso tempo, che non si siano ancora intraprese delle vere e proprie ricerche per studiare le relazioni tra la dialettica della società e le dialettiche delle forme di ciò che viene prima della società. A questo proposito avremmo bisogno di più analisi

concrete e di analisi molto più concrete di quelle condotte fino ad oggi.[18]

Y.B. — *Che pensa, dunque, delle posizioni di Sartre che non crede alla dialettica della natura e che parla di una « ragione dialettica »?*

G. Lukács — Vede, Sartre, su questo punto, ha commesso il mio stesso errore di *Storia e coscienza di classe*. Ma, al contrario, per parlare di una dialettica nella natura bisogna capire cos'è la dialettica. Immaginare, in effetti, che non esista un sistema di contraddizioni dialettiche che forma come un contrappeso alla logica non dialettica, è un punto di vista ridicolo. Marx ha detto chiaramente che la vera scienza è, alla fin fine, la scienza della storia. Adesso è necessario (cosa che ancora non abbiamo realizzato) compiere un'analisi tra le tre diverse forme dell'Essere e della Storia. In questa direzione restano grandi cose ancora da compiere.

Quando Lukács pronunciò queste ultime parole, coloro che gli erano più vicini, ed io tra questi, sapevano che i suoi giorni erano contati. Lui stesso, senza dubbio, non l'ignorava, ma il filosofo non si preoccupava della propria morte; parlava, infatti, di ritornare a Budapest per riprendere il proprio lavoro. Ho pensato che in questo modo egli offrisse un ultimo esempio del suo metodo che ignora le contraddizioni contingenti per situarle in un insieme più valido dove esse assumono un altro significato. Più di una volta, per suscitare le sue risposte, ho cercato, nella nostra conversazione, di opporre un suo testo ad un altro, una sua dichiarazione ad una precedente. Sento ancora la sua voce rispondermi: « Vede » o « non dimentichi che » o « non bisogna mai cercare di risolvere un problema sulla base di una formula di Marx » o « non bisogna vedere soltanto il lato negativo ».

Non è qui il luogo di discutere questa concezione d'origine hegeliana. Tuttavia, se il superamento dialettico delle contraddizioni e degli errori santifica eventualmente la Storia, si può con ciò dimenticare coloro che sono morti per *questo errore* o a causa *di esso ed assolvere quelli che, conoscendolo, non lo hanno denunciato? L'uccello di Minerva si leva solo al crepuscolo quando la battaglia è finita, ma per noi,* scrivere *non è soltanto* descrivere. *Quando il filosofo*

[18] Lukács dava alla ricerca della quale fa qui menzione il nome di *ontologia* o, più esattamente, di *ontologia dell'essere sociale*.

pretende di non saper dire né sì né no, per il solo fatto di parlare assume la funzione dell'oracolo di Delfo: egli indica. Ora, chi può, dopo la morte di Dio, fondarsi, nella parola e nell'azione, su una verità indubitabile? Chi potrebbe parimenti tacere o non agire perché nulla può mutare? o dire un giorno bianco, un giorno nero, perché tutto ciò che è reale è razionale? Tra questi due poli, Lukács ha esitato. Non gli era infatti più possibile trovare la sicurezza in una razionalità « eterna », semplice sostituto di Dio, dopo la critica marxiana dell'idealismo hegeliano. Se aveva sostituito Dio con il Partito, non era però riuscito ad evitare — come l'esperienza insegna — il così detto « culto » della personalità, e cioè la santificazione della dittatura di una minoranza e, alla fine, di quella di un uomo. Stando così le cose, che senso ha la formula « tornare a Lenin »? Si continuerebbe a ripetere: il Partito non può aver ragione contro le masse, ma il Partito non può, nondimeno, essere costretto ad accettare ogni richiesta delle masse. I « dirigenti » sono ridotti ad un ruolo da operetta quando la formula è « Sono il loro capo, bisogna dunque che li segua! ». Ma quali possono essere le modalità pratiche di questa direzione dialettica che dà la linea senza isolarsi dalle masse? Ne esiste, certo, più di un esempio storico, dalla manipolazione demagogica alla partecipazione recuperante senza tralasciare il prestigio del capo carismatico. Ma nella tesi di Lenin, qual è il criterio dell'errore delle masse e il fondamento dell'autorità direttiva del Partito? Che cosa vuol dire restare vicini al proletariato se le norme sono imposte dall'esterno? Quali dovranno essere i modi della repressione destinata a correggere l'errore delle masse? L'esperienza di Lenin è, qui, di poco aiuto; Lenin si è espresso, a questo proposito, senza ambiguità: bisogna prima spiegare con infinita pazienza, ma, alla fine, se non si riesce a convincere, bisogna colpire o anche, come si espresse in una frase celebre durante il decimo congresso, discutere con i fucili ». Era l'epoca della rivolta di Kronstadt. Come è dunque possibile sfuggire alla contraddizione e non oscillare tra la partecipazione recuperatrice e la repressione sanguinosa quando si afferma come principi, almeno implicitamente, la legge dello scambio ineguale?

CONCLUSIONE

I testi che compongono il presente volume sono vari e, a volte, limitati ad alcuni periodi della vita di Lukács, a particolari aspetti del suo pensiero. Essi potranno tuttavia contribuire a formulare un giudizio sulla sua opera. La diversità dei punti di vista, similmente a un sistema di luci contrapposte, dovrebbe permettere di far apparire elementi fino ad oggi meno visibili e tali da modificare la *figura* del lukácsismo. In effetti, i contenuti dell'intervista, spesso molto critici nei confronti dei regimi comunisti, hanno un peso perché non concordano affatto con altre analisi di Lukács sugli stessi soggetti e, di conseguenza, mettono in questione la sua personalità e il significato medesimo della sua vita. L'evoluzione che abbiamo constatato nel suo lungo soggiorno a Vienna pare autentica perché non motivata da alcuna pressione esterna sul suo pensiero e sulla sua prassi durante questo periodo. I motivi di questa evoluzione sono chiari: anche se gli avvenimenti esterni — come è inevitabile in materia politica — hanno avuto un peso sulle modificazioni delle sue scelte, si assiste, nondimeno, ad un'autentica evoluzione intellettuale di cui lo stesso Lukács ha descritto il processo. Ciò che Lukács dice e scrive corrisponde a ciò che effettivamente pensa dentro di sé. La condanna delle « tesi di Blum » provoca una rottura: per motivi tattici che, sotto varie forme, lo condizioneranno per più di un quarto di secolo, pubblicherà ipocrite smentite, per non essere soppresso dai suoi stessi compagni. Victor Serge, che durante la sua permanenza a Vienna aveva stimato grandemente Lukács e la sua teoria del Partito, rimane stupito dal suo mutamento mentale quando lo incontra, alcuni anni più tardi, in una via di Mosca, mentre viveva « coraggiosamente nella paura » e dava

l'impressione di sopravvivere fisicamente. Scriveva degli « articolucci piatti sulle riviste del Komintern » e, aggiunge Victor Serge, « quasi come un benpensante, non osò stringermi la mano in pubblico perché ero un escluso e conosciuto come oppositore ».[1]

Per una triste ironia del destino, Lukács era divenuto Naphta, questo gesuita nel quale non voleva riconoscersi, un uomo costretto a fingere ed in più ad usare la sua intelligenza per dissimulare la propria dissidenza spirituale. Perciò — e poiché le disgrazie non vengono mai sole — doveva praticare lo stalinismo che condannava come sistema di pensiero, e cioè, invece di sviluppare i propri pensieri secondo la logica dei propri studi, subordinare la teoria alla prassi, vale a dire alla necessità di sopravvivere. Certo, Lukács possedeva un genio dell'analisi tale da dare al proprio comportamento una parvenza di nobile giustificazione, interpretando la propria sottomissione intellettuale come un atteggiamento politico di obbedienza al Partito, espressione cosciente della volontà e della verità del proletariato. Le necessità della lotta contro il capitalismo e contro il nazismo non dovevano forse far ritenere come un residuo del moralismo piccoloborghese la regola cartesiana di riconoscere per vero solo ciò che lo è per la sua evidenza? Questo abbandono, da parte del militante del Partito comunista, delle regole del metodo cartesiano altro non era, come Thomas Mann aveva visto, che un ritorno al modo di pensare del Medio Evo, una restaurazione dell' utorità. Soltanto verso la fine della propria vita, così come già altri si erano resi conto che il magistero della Chiesa non esprime necessariamente la volontà di Dio, Lukács fu costretto a riconoscere che il Partito, monopolizzato da Stalin, poteva cessare di essere la coscienza vivente del proletariato. Ciò che mi ha deluso nella revisione dello stalinismo da parte di un grande pensatore come Lukács, è il suo carattere banale e superficiale, come se sul serio lo stalinismo potesse essere spiegato unicamente con la persona di Stalin. Tuttavia, la funzione di una simile analisi è evidente: la sua mancanza di profondità consente di non rimettere in questione né il leninismo né la concezione del partito centralizzato. In realtà, verso la fine della sua vi-

[1] Victor Serge: *Mémoires*, Club des Éditeurs, 1957, pp. 183-184.

ta, Lukács rettificò i numerosi « errori » dei suoi scritti precedenti, senza, però, mai mettere in dubbio il ruolo del Partito leninista con il suo spirito militare e centralizzato che può essere all'origine, in ogni momento, dello stalinismo. Su questo punto capitale, Lukács non è marxista. Come lui stesso fa notare nella prefazione del 1967, Lukács (e non è da escludere che in ciò si possa vedere, almeno in parte, un'eredità della « nobiltà » della sua famiglia) ha *odiato*, fin dall'infanzia, la borghesia e il capitalismo, dunque ben prima di conoscere le opere di Marx. Il Partito centralizzato come un ordine monastico rappresenta, di per se stesso, in quanto ritorno alle forme del Medio Evo, una negazione del capitalismo moderno. Ciò che Lukács vuole è una guerra militare contro la borghesia. Marx non odia la borghesia, di cui riconosce il ruolo rivoluzionario, né il capitalismo in quanto tale, che è una forma transitoria ed evolutiva delle forze di produzione. Il capitalismo, nelle concezioni di Marx, deve essere spinto fino alla propria autodistruzione, ma non attaccato da un esercito organizzato. Nella sua ultima prefazione, Lukács concede, di buon grado, che, in *Storia e coscienza di classe*, viene sottovalutata e perfino passata sotto silenzio la prassi proletaria in quanto lavoro che trasforma il mondo all'interno dei meccanismi industriali. In questo libro Lukács non possedeva che una concezione astratta della *praxis* in quanto attivismo rivoluzionario. Su questo piano, i suoi discepoli sono ancora numerosi. Non si trattava comunque soltanto di un errore teorico. Il suo credo nella missione redentrice del Partito lo spinse a sottomettersi allo stalinismo, a non volere, come accadde a Karl Korsch, essere espulso dalla Chiesa « fuori della quale non esiste salvezza ». Facendo questa scelta, Lukács credeva di aver trovato il mezzo migliore per combattere il fascismo.[2] Tutto ciò può trovare una giustificazione, è ovvio. Ciò non toglie che, con la sua scelta, Lukács abbia contribuito a svalutare la rivoluzione pro-

[2] Nel 1957, ad esempio, Lukács dichiarava: « L'Unione Sovietica conduceva, a quell'epoca, una lotta decisiva contro il fascismo. Un comunista convinto non poteva che dirsi: "destra o sinistra è il mio partito". Alle azioni di questo partito, guidato da Stalin, dovevamo associarci, entrare nella lotta, essere incondizionatamente solidali con esso e mantenere questa solidarietà verso e contro tutti ». (Deposizione al processo contro i cineasti staliniani, citata da E. Bahr in: *Georg Lukács*, Berlin 1970).

letaria dalla quale, da allora, ci si può sempre attendere che nasca, come conseguenza possibile, lo stalinismo.

Nello stesso tempo, ha distrutto la propria carriera intellettuale, non soltanto perché si è abbassato a scrivere delle banalità, delle schematizzazioni semplicistiche, degli atti di ossequio, ma soprattutto per essersi trovato moralmente costretto, per più di un quarto di secolo, a limitare il campo della propria ricerca. Dopo le critiche mossegli, sia per deviazionismo di sinistra, sia per deviazionismo di destra, si persuase di non essere tagliato per l'azione pratica e cessò ogni attività in questo senso. Lo stesso accadde per i suoi studi sull'ontologia e sull'etica. Poiché, però, non poteva rinunciare a scrivere, scelse dei soggetti inoffensivi: il giovane Hegel, l'estetica (anche se non fu mai particolarmente sensibile alle emozioni artistiche).

Superati gli ottant'anni, ormai al riparo — per età e prestigio internazionale — dagli attacchi dei politici, sperava di vivere ancora abbastanza a lungo per riequilibrare la propria opera. La fecondità dei suoi ultimi anni è stupefacente: migliaia di pagine sull'ontologia e sull'etica. Durante l'intervista concessami nella casa fuori Budapest dove i medici lo avevano obbligato a passare alcuni giorni di riposo, mi disse, più di una volta, di non avere che un'ansia: quella di tornare a Budapest per continuare la propria opera. Vi ritornò, in effetti, nel suo appartamento sul Danubio, ma solo per morirvi.

Certo, secondo il suo pensiero, un'opera come la sua, quando si inserisce in un processo storico che supera l'individuo, non può essere « conclusa ». Rimane pur sempre da augurarsi che tutti i suoi manoscritti trovino il modo di essere pubblicati. Lukács non poteva non avere delle preoccupazioni a questo proposito. Era questo il motivo per cui, nonostante avesse i giorni contati, accettava di ricevere degli « occidentali » per « parlare con essi »; poteva, in questo modo, salvarsi l'anima senza troppo rischiare per se stesso né, soprattutto, per i suoi. Pubblicando qui la sua ultima intervista, ho come il senso di compiere un voto testamentario, ch'egli non poteva esprimere esplicitamente e di contribuire così a che la sua opera, anche mutilata, possa simbolizzare una vittoria.

APPENDICE

Una risposta di György Lukács all'autore a proposito dell'austromarxismo

Estratti della lettera inviata dall'autore a Lukács.

... Le sarei estremamente grato se le fosse possibile farmi sapere:

a) In che epoca, secondo lei, la parola austromarxismo è divenuta di uso corrente e con che significato.

b) Che cosa ne pensa, in generale, di questo movimento politico.

Risposta di Lukács all'autore.

Budapest, 12 agosto 1967.

Caro collega Bourdet,

La ringrazio per la sua cortese lettera del 21 giugno. Per ciò che riguarda l'austromarxismo, credo che questa espressione si sia formata nel momento in cui i marxisti austriaci cominciarono a pubblicare le loro opere per conto loro e non più nelle edizioni del Partito tedesco. Dopo il 1918, questa espressione assunse una sfumatura particolare nella misura in cui i *leaders* teorici degli austromarxisti (Otto Bauer, Max Adler, ecc.) rappresentavano una tendenza più democratica della socialdemocrazia in generale. Costoro esercitarono, inoltre, sul piano ideologico, un ruolo dirigente per tutto il periodo dell'Internazionale detta due e mezzo. Filosoficamente, Bauer era, senza discussione, essenzialmente positivista, Max Adler neo-kantiano, così che ambedue furono impegnati, da un punto di vista filosofico, nella revisione del marxismo.

Cordiali saluti

Suo György Lukács.

Budapest, den 12-8-67

Lieber Kollege Bourdet!

Dank für Ihren liebenswürdigen Brief vom 21. Juni. Was den Austromarxismus betrifft, so glaube ich, dass der Ausdruck seitdem aufgekommen ist, seit die österreichischen Marxisten angefangen haben ihre Werke separat und nicht in deutschem Parteiverlag auszugeben. Nach 1918 erhielt diese Bezeichnung

insofern eine besondere Nuance, als die führenden, theoretisch arbeiten den Austromarxisten /Otto Bauer, Max Adler etc./ eine demokratischere Nuance vertreten haben, als die deutsche Sozialdemokratie im allgemeinen. Sie spielten auch ideologisch eine führende Rolle, solange die sogenannte 2,5-te Internationale bestand. Im philosophischen Sinne war freilich Bauer wesentlich Positivist, M. Adler Neukantianer, so dass sie sich beide philosophisch an der Revision der Marxschen Philosophie beteiligt haben.

Mit herzlichen Grüssen Ihr.

György Lukács.

INDICE